

Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance

sous la direction de Michel Kaplan

Publications de la Sorbonne 

Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance

Michel Kaplan (dir.)

DOI : 10.4000/books.psorbonne.2072
Éditeur : Éditions de la Sorbonne
Année d'édition : 2006
Date de mise en ligne : 15 décembre 2016
Collection : Byzantina Sorbonensia
ISBN électronique : 9782859448370



Édition imprimée
ISBN : 9782859445560
Nombre de pages : 223

Référence électronique
KAPLAN, Michel (dir.). *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance.* Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2006 (généré le 15 février 2018). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/2072>. ISBN : 9782859448370. DOI : 10.4000/books.psorbonne.2072.

Le présent volume regroupe deux réflexions collectives. La première est issue de la table ronde organisée par Margaret Mullett lors du XX[e] Congrès international des Etudes byzantines, tenu à Paris du 19 au 25 août 2001. Les débats ont tenté d'aborder le monachisme byzantin par de nouveaux moyens et d'appréhender la place décisive que les moines occupent à toutes les époques dans la société byzantine.
La seconde, issue d'un séminaire tenu à l'université Paris I, étudie le second iconoclasme et ses suites. Cette période dite abusivement iconoclaste - abusivement, parce qu'une telle appellation pourrait réduire la perspective d'étude - est celle du rétablissement de l'Empire byzantin après le choc des invasions. Elle demande de nombreuses études dans tous les champs de la recherche historique pour livrer une partie de sa logique, notamment de 815 à 843 et dans le temps qui suit le rétablissement des Images en 843.

MICHEL KAPLAN

Université Paris I - Panthéon-Sorbonne

SOMMAIRE

Nouvelles approches du monachisme byzantin

Le second iconoclasme et ses suites

Avant-propos

Michel Kaplan

---

1 Les nécessités de l'édition nous ont conduit à regrouper dans un seul ouvrage deux recueils d'études différentes par leur date et leurs modalités. Le lecteur voudra bien ne pas nous tenir rigueur de ce que le titre général du volume ne corresponde pas parfaitement au contenu de chacun des recueils.

2 La première partie, intitulée « Nouvelles approches du monachisme byzantin », constitue en effet l'édition d'une partie des communications faites lors de la table ronde organisée par Margaret Mullett lors du XXe Congrès international des Études byzantines, qui s'est tenu à Paris du 19 au 25 août 2001.

3 La seconde partie, intitulée « Le second iconoclasme et ses suites », regroupe une partie des communications faites au cours du séminaire d'histoire byzantine de l'Université Paris I (Panthéon-Sorbonne) durant l'année 1998-1999, évidemment actualisées par leurs auteurs.

4 Je remercie vivement le Conseil Scientifique de l'Université Paris I (Panthéon-Sorbonne), le Comité d'organisation du Congrès, le « Legs Malandrino » et les Publications de la Sorbonne d'avoir bien voulu faire en sorte que ces contributions puissent paraître.

5 L'ouvrage n'aurait pas vu le jour sans l'amicale acribie et la constante énergie de Paule Pagès ; au nom de tous les auteurs, je l'en remercie vivement.

AUTEUR

MICHEL KAPLAN

Université Paris I - Panthéon-Sorbonne

Abréviations

---

1 *AASS : Acta Sanctorum*

2 *An. Boll. : Analecta Bollandiana*

3 *BHG : Bibliotheca Hagiographica Graeca*

4 *BMGS : Byzantine and Modem Greek Studies*

5 *BNJ : Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*

6 *BSl. : Byzantinoslavica*

7 *Byz. : Byzantion*

8 *Byz. Forsch. : Byzantinische Forschungen*

9 *BZ : Byzantinische Zeitschrift*

10 CFHB : Corpus Fontium Historiae Byzantinae

11 CSCO : Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium

12 CSEL : Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

13 *DOP : Dumbarton Oaks Papers*

14 *EO : Echos d'Orient*

15 GCS : Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte

16 *JÖB : Jahrbuch der ôsterreichischen Byzantinistik*

17 *JRS : Journal of Roman Studies*

18 MANSI : *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* éd. J. D. Mansi

19 MGH : Monumenta Germaniae Historica

20 MM : *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana,* éd. Fr. Miklosich et J. Müller

21 OCA : Orientalia Christiana Analecta

22 *OCP : Orientalia Christiana Periodica*

23 PG : Patrologiae cursus completus, series graeca, éd. J.-P. Migne

24 PO : Patrologia orientalis, éd. R. Graffin et F. Nau

25 RALLÈS-POTLÈS : *Σύνταγμα τῶν θεῖων καὶ ἱερῶν κανόνων,* éd. G. A. Rallès et M. Potlès

26 *RÉB : Revue des Études byzantines*

27 *RÉJ : Revue des Etudes juives*

28 *RH : Revue historique*

29 *ROC : Revue de l'Orient chrétien*

30 *RSBN : Rivista di studi bizantini e neoellenici*

31 SC : Sources chrétiennes

32 *Synax Cp. : Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* éd. H. Delehaye

33 *TM : Travaux et Mémoires*, Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance

34 *VV : Vizantijskij Vremennik*

35 *ZRVI : Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*

Nouvelles approches du monachisme byzantin

Introduction

Michel Kaplan

---

1 Les contributions que l'on va lire proviennent de la table ronde organisée par Margaret Mullett lors du XXe Congrès international des Études byzantines, qui s'est tenu à Paris du 19 au 25 août 2001.

2 Dans une certaine mesure, et si l'on met de côté l'histoire proprement politique pour autant qu'elle concerne les cercles rapprochés du pouvoir constantinopolitain documentés par les historiens, chronographes et épistoliers, le monachisme est la partie de la société byzantine de nous la mieux connue, en raison des sources relativement abondantes qu'il nous a laissées. Pour autant, le champ de la recherche reste quasi infini. La table ronde a cherché de nouveaux moyens d'aborder ce monachisme.

3 Premier type de nouveauté : aller à la recherche de domaines géographiques où le monachisme s'est développé dans l'oikoumène byzantin et n'a pas été jusqu'ici suffisamment étudié. C'est ce que nous offre Zaza Skhirtladze en étudiant les martyrs (locaux) et les *martyria* du désert de Gareja, au sud-est de la Géorgie, un site rupestre qui fut l'un des centres majeurs de pèlerinage de la région. Celui-ci, fondé au milieu du VIe siècle, ne cesse de se développer au cours des siècles. L'auteur étudie ainsi cinq sites aussi bien pour leur organisation, la localisation des sépultures notamment, que pour leur décoration.

4 Autre approche nouvelle, celle de Derek Krueger qui interroge l'hagiographie monastique à sa naissance, en partant du texte fondateur de la Vie d'Antoine par Athanase. Il s'agit de se demander si le texte hagiographique est le reflet de la vie monastique ou la vie monastique le reflet du texte hagiographique qui entend ordonner la vie des successeurs du saint. Sans oublier que la notion même d'hagiographie est une invention du XIXe siècle et que les hagiographies de la haute époque n'avaient sans doute pas conscience de s'adonner à un genre littéraire nouveau.

5 Que les moines de l'époque protobyzantine aient été étroitement impliqués dans la vie politique et sociale de leur époque n'est pas en soi une nouveauté. Mais ce que Peter Hatlie nous révèle, c'est la comparaison qui s'impose entre l'action des factions, ces « clubs de supporteurs » de l'Hippodrome, à Constantinople comme dans certaines villes de province, qui font souvent irruption dans la vie politique jusqu'au début du VIIe siècle,

et celle des moines comme groupe d'opposition aux autorités politiques et religieuses. Moines et factions sont évidemment des groupes de pression différents, mais ils développent des stratégies et des armes politiques comparables. Cela permet de mettre au jour quelques règles de base de la contestation politique à l'époque protobyzantine. Mais, tandis que les factions s'effacent, les moines retrouvent à plusieurs reprises au cours de l'histoire byzantine leur rôle de groupe de pression politique.

6 Il faut attendre la fin du VIII[e] siècle pour que la pratique du changement de nom lors de l'entrée au monastère prenne son essor, comme nous le présentent Alice-Mary Talbot et Stamatina McGrath. Le phénomène est admis par tous, mais n'a pas jusqu'ici suscité d'étude spécifique et exhaustive, préalable indispensable à en dégager les multiples significations. Les auteurs, qui nous fournissent en annexe les exemples attestés du IX[e] au XII[e] siècle, ainsi que deux listes de noms monastiques issues du monastère de Kosinitsa en Grèce du Nord, accompagnées de leurs probables prototypes, dégagent les principales caractéristiques du phénomène. Au IX[e] siècle, l'usage de conserver l'initiale du prénom de baptême se répand ; il est devenu la norme à l'époque des Paléologues, sans être obligatoire. Au départ, les stoudites, qui jouent un rôle décisif dans la généralisation du phénomène et sont aussi les mieux documentés, ont employé une très large palette de noms, y compris ceux d'obscurs héros des débuts du christianisme. Plus tard, ces noms se retrouvent dans les listes, mais l'usage se concentre sur des noms plus courants et correspondant mieux aux cultes attestés. La liturgie de ce changement de nom, qui semble se développer tardivement, mériterait à elle seule une recherche spécifique. D'une façon typiquement byzantine, il s'agit plus d'une pratique généralisée que d'une norme.

7 De nombreux auteurs, souvent haut placés, écrivent des traités monastiques. S'agissant de dignitaires ecclésiastiques, on a souvent admis que c'était d'abord pour leurs ouailles. Dans le cas d'Eustathe de Thessalonique, dont Karin Metzler étudie le public, c'est plus difficile à déterminer, notamment pour ce qui est de son *Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ ἐπὶ διορθώσει τῶν περὶ αὐτόν*. L'auteur recherche quel est le vrai public de cet ouvrage. Non pas les moines de la métropole de Thessalonique d'où Eustathe a dû s'enfuir et qui portent plainte contre lui auprès de l'autorité patriarcale, mais plutôt l'aristocratie lettrée de la capitale. Au sein de celle-ci, l'on rencontrait nombre d'hommes et de femmes qui allaient eux-mêmes fonder un monastère : c'est à eux, plus qu'aux moines de sa métropole, que s'adresse le discours d'Eustathe.

8 L'historiographie appréhende l'économie des monastères principalement à travers les documents d'archives, chartes de fondation et documents de la pratique. Le matériel hagiographique, lui, nécessite un traitement prudent compte tenu des objectifs de l'hagiographe. L'auteur de ces lignes s'intéresse à ce moment privilégié où, avant la quasi-disparition du genre hagiographique, l'on peut confronter les Vies aux documents de la pratique. Il tente ainsi de mettre au jour les préoccupations économiques de l'hagiographie monastique ; celles-ci apparaissent nettement à partir de la fondation de Lavra par Athanase, qui contribue à modifier le regard que jettent les moines sur l'économie. L'hagiographie permet de montrer l'intérêt nouveau du monachisme, y compris de la part des moines qui ont accédé à la reconnaissance de sainteté, pour la gestion, si possible saine, de la fiscalité et de l'économie des établissements qu'ils ont fondés ou dont ils ont la responsabilité.

9 Naturellement, les contributions ici publiées ne prétendent pas faire autre chose qu'aborder quelques questions à poser à l'histoire des monastères byzantins. D'autres questions, aussi intéressantes, avaient d'ailleurs été soulevées au cours de la table ronde

de Paris. L'orientation générale donnée aux débats paraît claire : les moines occupent à toutes les époques de l'histoire byzantine, selon des modalités évolutives, une place décisive dans la société. Au-delà de la nécessaire histoire du monachisme byzantin, il s'agit de tenter une histoire des moines dans la société byzantine.

AUTEUR

MICHEL KAPLAN

Université Paris I - Panthéon-Sorbonne

Monks and Circus Factions in Early Byzantine Political Life

Peter Hatlie

1 Eastern monks were sometimes as active outside the walls of their caves and communities as they were inside them. Their service to churches and charities drew them into the public sphere in modest numbers. Their keen religious sensibilities brought them out suddenly and in large crowds.[1] Modern scholars have long taken an interest in these phenomena, notably for the late Antique and early Byzantine centuries, and particularly in regard to the various political activities of monks. These political activities took a range of different forms - from the behind-the-scenes lobbying of local bishops, patriarchs and imperial officials; to peaceful marches and rallies in the streets and public squares of prominent cities; to violent public demonstrations in city and countryside. The monk's instinct for politics, and especially religious politics, was already present in the fourth century, when the monastic movement had just begun. With the passage of time a fairly distinctive political vocation of sorts took hold. Among the many testimonies to this development are the monastic protests of the very early Byzantine age surrounding the Christological controversies and against lingering pagan beliefs, as well as those of later times against imperial-sponsored iconoclasm.[2]

2 Although the motivations for many of these monastic protests and the facts surrounding them are well-documented, less attention has been directed to the question of whether and how monks organized themselves once the decision to pursue a public action was taken. In some instances, an extraordinarily gifted holy man stepped forth of his own accord to define and dictate terms. Such figures as Anthony of Egypt and Symeon the Stylite acted out this role more than once in the course of their lives, and the reasons for their political success has been intelligently studied.[3] Keeping holy men in focus is fine. But to understand where research can go from here, we may want to rekindle our appreciation of more or less ordinary monastic groups. For as many group actions undertaken by monks are attested to as those by individual holy men and women, and only a portion of them were led by such outstanding figures as Anthony and Symeon. Without a renown holy person involved, one can imagine that the question of who was in possession of a higher degree of spiritual authority - one group of monks or their

opponents - got particularly ambiguous, notably when the conflict was religious in nature and involved monk on monk, each with respectable ascetical credentials but no fame. In fact, this was the case in so many of the religious disputes of the early Byzantine age.[4] For these lesser monks, therefore, the anonymous ones and their less famous leaders, the political challenges ahead were of quite a different order altogether. Simply put, it is likely that they needed to play politics by entirely different rules. The question is what were those rules, and how did ordinary monks hope to prevail over others when they had no arbiter of public opinion in the person of a famous holy man to come forth and lead them?

3 The object of this paper is to test that middle ground - between the actions of individual holy men, on the one hand, and the dynamics of political life at large as ordinary monks and their communities experienced it, on the other. Even when they were not famed for their holiness, monks were still a special case when they entered the public arena; for in the first instance, they were monks (and not soldiers, nor merchants, nor common folk and slaves), and in the second, the issues they cared about were in some sense noble ones, since they normally did not stand to benefit in any direct, material way from their actions. At the same time, however, monks had a lot in common with other groups who entered the public arena, including the fact that they could be a nuisance to authorities and a source of public disorder, and further that despite being men and women under religious orders they were not spared imperial punishment and pressures when their activities were perceived to be excessive. Taken together, all of these considerations suggest that these monks looked a bit like other politically-minded groups whenever they saw fit to champion some cause beyond the confines of their monastic community and bring their issues into the public arena. It is therefore tempting to measure them, not against the politically-active holy heroes of their generation, but rather against other groups (religious and non-religious alike) who entered the public arena to press a cause and faced some of the same challenges that they did. These challenges included the logistics of managing a group, the prospect of winning sympathizers and contracting alliances with others, the need to sustain group momentum, and the dangers of overstepping boundaries and alienating the wrong people. These were all problems that both monks and other groups needed to confront, be it within the chaotic hours of an urban riot, or through struggles, protests and exiles lasting years. Hence it seems useful to ask what, if anything, we can learn about political monks by measuring them against non-monastic groups who were, generally speaking, in the same business.

4 The test case proposed here is a comparison between monks and the factions, or more precisely between monastic groups and their followers over and against the professional circus factions and their partisans. In a number of ways these two subgroups in society had little in common with one another, or indeed stood on different ends of the spectrum of early Byzantine society. Most obviously, the one was a loosely organized part of the late Antique and early Byzantine civic entertainment industry, while the other evolved into a fairly well-defined lay religious movement with a history of firm opposition to secular culture. Hence they had different historical beginnings and quite different perspectives on themselves and their world, and their membership was also differently constituted. These basic distinctions between monks and factions were as clear to contemporaries as they are to students today, and predictably they held up most of the time. Yet not unlike so many other formal social distinctions of an earlier age, there were certain conditions and circumstances which tended to break them down. Just such a

breakdown had occurred in the late Republican and Imperial periods of Rome with a narrowing in the gap between the life of the gladiator and the philosopher, the gladiator and the soldier, and the gladiator and the Christian martyr. In that instance the impressive growth of the gladiatorial games over time together with some long-term shifts in Roman society and self-consciousness brought about the change,[5] whereas in the case of monks and factions of the late Antique and early Byzantine centuries three main factors played a role.

5 The first of these was the politicization of monks and factions generally, a process which for both groups reached its peak from the middle fifth through sixth centuries. Strictly speaking, neither group was transformed into a political bloc or party as the result of this development. Nor were their traditional ministries abandoned - for monks, a commitment to saving their own and nearby souls, and for factions their participation in the games and imperial ceremonies. It is clear, however, that the politicization had a powerful if periodic effect on the outlook and activity of each group. Now and again, they even crossed paths as they moved from their normal pursuits to the more visible and explosive world of religious and imperial politics. This occurred in Constantinople during the Nike Revolt (532) when monks came to the rescue of some factional leaders who had gotten themselves into trouble with imperial authorities and were about to be publicly executed.[6] Some decades earlier, too, in Antioch, the reverse pattern was seen when a violent attack on the city's Jewish population began with monks but before long drew in members of the Green faction.[7] Such incidents serve to show that monks and factions periodically shared some of the same urban space in early Byzantine cities and from time to time saw their interests converge. The latter episode in Antioch also suggests that monks engaged in violent behavior as readily as the circus factions did. Indeed, according to one modern authority: "It was the monks, not the factions, who elevated urban violence into one of the major problems of the late Roman world...[and]... accustomed both the inhabitants and authorities of late Roman cities almost to expect a certain level of violence during popular disorders."[8] Whether or not this statement is strictly true, the larger point to make here is that politicization changed monasticism as much as it did the circus, leaving the adherents of both groups with some common behavioral patterns.

6 Once monks and factions entered the public arena there was a second and more basic condition common to them both, namely their similar gender and life-cycle profiles. Both were overwhelmingly male in membership, and both were in all likelihood quite young in their respective age-structures. Alan Cameron has shown these features to be typical of the factions, concluding that youth and gender combined to produce a hooligan spirit among circus groups.[9] Men were also most certainly in the majority among those people under religious orders who became active in politics,[10] and there may be reason to suggest that they were for the most part young men, too.[11] On either or both accounts, monks were therefore more like their circus counterparts than they would have supposed or imagined; for they were both living in a world that placed certain expectations upon young men like themselves merely by reference to their age and gender.[12] The fact that the two stood in very different vocational positions in other respects must have altered their perspectives somewhat, but it did not necessarily make them immune to more general social and biological forces.

7 In a third convergence between the two groups, the very nature of circus and monastic activities invited comparisons between them that to a degree transcended their obvious differences. For example, both were united in their love of combat and competition, and

both in turn fed upon representations of their activities in this light. The surviving epigrams and inscriptions regarding life in the circus offer a testimony to this spirit among charioteers[13], just as monastic hagiography, sermons and meditations do for holy men and women.[14] Most of the time the parallels went no further, and consequently each group was left to practice its activities and represent them to others in its own specific terms. Yet occasionally there were also convergences, notably in the case of monks who pictured their ascetical struggles with reference to the world of the circus. One of these is to be found in John Moschos' *Spiritual Meadow* when a certain abbot Marcellus described how his vocation drew inspiration from the experiences of a charioteer in his home town of Apamea.[15] The same abbot also invoked the ceremonial activities of circus parties as a way to describe the monk's duty to chant the Psalter,[16] while in another episode from Moschos a dream sequence is introduced which involved an amphitheater, a prospective monk's mortal combat with an awful demon, and a group of shouting onlookers seemingly reminiscent of circus fans.[17] Perhaps charioteers and their fans dreamed about monks, too. But the more basic point is that contemporaries themselves drew conscious parallels between these two very different worlds. To speak of sympathy between the two groups would be stretching the evidence too far. The evidence points instead to some degree of mutual identification at the level of self-perception and ideals.

8 These three factors taken together indicate that the two groups occupied some of the same territory, were subject to comparable biological and some similar social forces, and engaged in a series of compatible activities, be it as occasional and sometimes violent protagonists in the public realm, or in their ordinary lives as individuals joined in the strong belief that the rewarding things in life required an extreme, uncompromising struggle. Whether such convergences amounted to something more - from real historical links or alliances between the two groups around particular issues, to more specific patterns of action that they held in common generally - is a more complicated matter. The likelihood that a person's membership within a given circus party implied his adherence to a specific set of religious doctrines is, in fact, remote.[18] Consequently it is almost impossible that they teamed up in a meaningful way with one monastic group or the other in any of the many religious struggles in the age. The reverse is equally true, and arguably in even stronger terms: monks clearly did not support or even take an interest in circus manifestations as a matter of course, and they surely condemned any of their members who did. At the same time, there is evidence that some monks transgressed these rules and slipped off to theaters and the horse-races nonetheless.[19] Likewise, faction members occasionally saw their attention and energies diverted from the games to any number of religious and political issues of the day.[20] All of this reinforces the idea that the world in which politicized monks and politicized factions lived was not as neatly organized and delimited as might be imagined. Both groups lived instead in a face-to-face society in which people from different neighborhoods and different walks of life could not help but cross paths and interact with one another.[21] So, in sum, there seem to be some good reasons to compare monastic groups and factions at various levels, and less reason than one might at first imagine to dismiss the coupling. The comparison is especially interesting in regard to the one pursuit which they held in common, but which was germane to the ideals of neither group: the public protest. Both groups must have needed to learn how to conduct public protests effectively in this realm, which in turn suggests that they may have needed to borrow and adapt their techniques from others, or indeed perhaps from one another. In what follows, the focus is on the practical strategies of protest employed by monks and factions, respectively, with

the aim to understand to what degree the common ground between the two groups extended to this sphere of activity and with what implications and consequences.

9 Let us begin with the factions. It is regrettable that their own eulogists were not nearly as inclined to recount the movement's political activities as were monastic hagiographers and preachers the exploits of their heroes. Otherwise we might have a greater appreciation of the strategies they employed. Some basic points of protocol are known, however, the first being that most demonstrations began with the acclamation. The organization of acclamations was both the privilege and the duty of factional leaders from the fifth century onward, and they took place on various occasions and in several urban locales, notably the Hippodrome and main thoroughfares of imperial cities. To be heard by their target audience - above all, the emperor - organizers incorporated large numbers of their followers as chorus and cheerleaders. Once begun, the message of the acclamations themselves was typically laudatory, but it could also weave in specific grievances against imperial and ecclesiastical officials.[22] An unfriendly demonstration by the factions may end with the acclamation and go no further. Yet the mere occasion of the acclamation itself, including the gathering of the factions together for circus games, could ignite a larger round of protests and riots in which normal protocol and procedure went completely awry. The history of factional activity largely bears this last point out: once ignited, the protests of faction leaders and their followers quickly lost focus, and indeed frequently thundered out of control. A common scene included the throwing of stones and burning of buildings. In the absence of other intervening events - things that might bring the protests back into focus and order - disaster typically followed. The riots either collapsed under their own inertia, or imperial officials stepped in and finished them off with executions and exiles.[23]

10 Some factional protests endured longer and were ultimately more successful. This was typically the case when the issues at hand were well-defined and easily understood, as was evident during the protests in Constantinople and Antioch in 579 against a certain magistrate Anatolios, who was eventually executed by popular demand on charges of pagan activities.[24] A number of other variables also came to play a role in those demonstrations that proved to be more effective and of longer duration. First, it was smart to introduce a higher authority into the mix, such as the Antiochenes did when a famous charioteer named Porphyrios Kalliopas, now in retirement, showed up to lead the Greens on a rampage against Jews in the year 507.[25] Second, it was a mistake to abandon the well-worn tradition of public acclamations too quickly, given that these acclamations could maintain a sense of order and interest amongst the street crowds, and at the same time they sent a message to authorities about what was actually at hand. A famous episode in the Nike Revolt (532) illustrates, in fact, the potential efficacy of acclamations in two ways: in the one, as a vehicle for factions to vent their grievances against the government and propose a remedy; and in the other, as a real stimulus for them, once the hope of compromise was lost, to press their case more forcibly than they were typically able to do in the past.[26] Third and finally, the factions were at their best on those few occasions when they thought to introduce a prop - and especially a human one - to make a political point about the nature and direction of their protests. In principle they adopted this tactic whenever they attempted get rid of one emperor simply by producing his pretender, on the streets and in the flesh.[27] However, as a means of persuading authorities and provoking them to a specific action rather than just threatening them, they used it quite rarely. The few examples include the demonstrations in Constantinople

of 493 when the factions dragged statues of Anastasios and his queen through the streets, [28] or the famous scene in 600/601 when they produced a look-alike of emperor Maurice, crowned him in garlic and sent him on parade atop a donkey, shouting insults and warnings along the way, all of this in order persuade the emperor to be less arrogant and more open.[29] In these instances, as in the Nike Revolt and Antioch riots, the factions were all the more effective for having grounded their demonstrations in some sort of strategy.

11 Although monks turned to a similar language of protest in their many struggles with church and state, they arguably did so more often and with better skill and consistency than the factions did. Naturally some monastic groups were slow to learn how to manage their protests effectively. Among them was the renowned *Akoimetai* monastery of Constantinople, which staged a series of bold but ultimately doomed actions at different times in both the early fifth century and early sixth centuries.[30] Other monks and monasteries of the early Byzantine era were better equipped to cope with public action, however, and hence proved to have a real and lasting impact on their times. In the longer term, too, they succeeded in advancing the development of a characteristically monastic style of public demonstration that would serve many in the movement for centuries to come.

12 One feature of their protest strategies was not unlike that of the factions: the christening of an important person as figurehead for any given demonstration. Modern historians have rightly drawn attention to the important role played by the holy man in the many controversies of the age. Indeed there can be no question that famous, charismatic holy men and women could give a sense of legitimacy and an emotional boost to the efforts of a given monastic party, and in some instances such individuals were even responsible for getting a monastic political movement initially under way. Yet in this regard it is worth remembering that in certain cases the great heroes needed to be recruited and then persuaded by lesser individuals to enter the fray. This was true, for example, of Daniel the Stylite when he took the helm of the protests in Constantinople against the emperor Basiliskos in 476.[31] It was to an extent also true of the sixth century abbot Theodore of Chora,[32] as well as Ioannikios in the mid-ninth century.[33] Transforming a posthumous figure into the identifying symbol of a movement - and preferably people who had become famous for their suffering - was a much-used tactic too.[34] Such cases begin to show how monks gravitated to a strategy of protest not unlike that used by the factions. Both groups used this adopt-a-hero strategy to good effect, with the difference that historically monks used it more often, more conscientiously and with greater effect still. If the monk’s role in politics endured much longer than that of the circus factions, therefore, this may be one of the many explanations why.

13 Another explanation is to be found in the effective use of public prayer, processions, chanting and singing in monastic political movements. From the fourth century onward a formal system of public processions, accompanied by communal prayer and song, was a regular part of the ceremonial life of the late Antique and early Byzantine church.[35] Over time, the church’s secular clergy also went on to lead many mass protest movements through the streets and squares of imperial cities, often underpinning them, as it turned out, with these very same vehicles of religious expression, though now re-employed for a new purpose. This latter development was quite remarkable, indeed, since it effectively transformed the clergy’s regular, ceremonial order of business into an extraordinary tool of protest and persuasion, on the one hand, and cast the clergy into a role somehow

analogous to that of the circus factions, when their own laudatory acclamations turned to scorn and criticism in times of trouble, on the other.

14 The chronology and precise circumstances of the monk's initiation into the orderly cycle of peaceful, public processions in cities is less certain, as is their own adoption of the procession accompanied by song and prayer as tools for political protest. Both developments were well under way by the middle fifth century, however, by which time the use of litanies, cycles of the psalms, and solemn processions had already become a characteristically monastic way of conducting political movements. In orienting their protests in this direction monks were merely adopting a strategy of resistance and protest which others were using, be it political churchmen or politicized factions. Yet the genius of monks lay in their exploitation of similar tools, which they then employed in different ways and with a different sense of timing. For example, while acclamations were typically the *pretext* for protests and riots in the case of the factions, they *were* the protests for monks. The fierce clashes in Constantinople in 512 over the introduction of the Trisaghion illustrate the point. Monks had refused orders to include this phrase in their litanies, but instead, quoting from Theophanes: "They came out [in public] and sang another psalm. And on seeing them the crowds chanted, 'Welcome to the Orthodox'".[36] Similarly, in an anti-iconoclast demonstration from some centuries later, the Stoudite monks of Constantinople also turned to song and procession as vehicles of protest.[37] The lesson of these and similar episodes was that demonstrations of this kind could catalyze and sustain a protest as long as the song was intelligently crafted, well targeted and delivered in such a way as to invite bystanders to join along in, all without necessarily provoking a direct confrontation with the prevailing church and imperial authorities. It should be said that such a measured strategy of protest was less a recipe for instant success than it was security against the kinds of sudden tragedy and failure experienced by the factions and their followers whenever their protests spun out of control and ended in rampant violence. It was a strategy, moreover, that suited religious leaders in general and monastic leaders in particular because of their ability to muster large numbers of people together who could speak (or sing) with a common voice, while importantly grounding their message in the authoritative voice of holy scripture. What made monastic groups superior to the rest in this endeavor was the fact that these large numbers were often ready at hand and swift to mobilize, and their knowledge of the scriptural and hymnal material well-practiced.

15 Monks were arguably superior to other groups in one final area, too, namely the use of props and proxies as political weapons. The factions were familiar with this tactic, as we have seen, but they employed it rather sparingly and often clumsily. Church leaders occasionally reverted to it as well, notably when their own powers and authority were put to some great test, such as occurred in a famous incident from early seventh century Constantinople when the patriarch Sergios sought desperately to defend the city against invading enemies, bringing forth an icon of the Virgin to support his cause.[38] For monks, it was sometimes the case that they invoked symbols of this sort out of a similar need to demonstrate more power and legitimacy than they actually possessed, while on other occasions they broadened their scope in order to make a more complex political point. In either case, they used the technique regularly and with effect. Some of Anthony of Egypt's successors employed the tactic successfully, for example, when they escaped persecution from the Arian bishop Lucius, first by producing a man whom they had cured of paralysis just as Lucius' soldiers were about to arrest them, and then by driving the demon from a

young pagan woman to win their full freedom.[39] The clairvoyant dream experiences of otherwise ordinary monks could serve a similar purpose by sanctioning the claims of a particular group by reference to a miraculous event by one of their members, and by spurring on their supporters onward as a result.[40] Yet it is also understandable that such high-risk appeals to a higher power did not always work.[41] At other times, therefore, a more immediate, touching and human display sufficed, such as that used by Monophysite monks in Constantinople during the age of Justinian and Theodore when they won the imperial couple's sympathy and protection after presenting themselves at court in awful, threadbare clothes - in other words, as the very embodiment of suffering and persecution.[42] Monks readily turned to any number of other props in other sorts of political actions as well, including the one led by Stoudite monks in ninth century Constantinople, noted above,[43] which integrated icons into a procession with religious song, or in a series of incidents from some centuries earlier which apparently involved the employment of crosses and relics as tools for dissuading average people from indulging in secular pleasures in the Empire's public buildings.[44] This last episode may have served the more specific purpose of challenging and criticizing those emperors who allowed such things to occur. In other respects, however, it was very much like so many other demonstrations of its kind which cleverly sought to divert attention from the weaker aspects of monastic political movements, such as their lack of status and legitimacy relative to other social groups, or their sponsorship of controversial causes. Like other monastic actions of this sort, too, it strategically employed various props and proxies - animate, inanimate and linked to the divine - as a way to gain attention, understanding and sympathy from a select audience of people.

16 There was a language of the street in early Byzantium, and part of that language had to be learned and practiced by all people who took it upon themselves to spearhead a political campaign in support of some specific cause. Different types of political causes naturally called for somewhat different strategies of campaign and protest. Moreover, the social status, professional standing and personal associations of any person or group obviously conditioned the precise way in which the action went forward, while in the case of groups in particular there was also the added question of whether the specific character and internal dynamics of a given community equipped them better for one kind of action than another. In this paper, it has been suggested that within this obvious diversity of factors and considerations at work in one type of political movement relative to another, there was also a considerable amount of common ground. Indeed, upon closer inspection of the behavior of two otherwise quite different social groups over time, the circus factions and monks, it has been found that they often steered their political campaigns into a quite similar direction, sketching out comparable strategies and employing similar political tools and weapons. Since these two groups remained different in so many other ways, there is no need to press the point of their parallel histories too far, except to observe that an examination of their common experiences brings to light some of the basic rules and challenges of political life in early Byzantium, while also suggesting how monastic groups grew and developed historically in their political vocation in ways that the factions did not. The truth is that the core vocation of both groups lay elsewhere, which meant that neither group was ever truly at home and operating from a position of strength when it so happened that they were thrust into the political arena. Over time, however, monks generally made more of the challenges inherent to this situation than the factions did by developing a political repertoire that they had borrowed from a common pool of habits and traditions but then reworked, on and off through the early

Byzantine period, into something typically monastic in character. This was no small accomplishment in a number of respects, not least the fact that monastic political movements persevered into later centuries, and sometimes even flourished, even when other popular-based groups had long since ceased to matter.

NOTES

1. General introductions in H. Delehaye, Byzantine Monasticism, in *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*, ed. N. H. Baynes, H. St. L. B. Moss, Oxford 1948, p. 158-163; D. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966; J. Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D.*, Crestwood 1989, p. 81-92; Ph. Rousseau, Monasticism, in *The Cambridge Ancient History. Volume XIV, Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, ed. A. CAMERON, B. WARD-PERKINS, M. Whitby, Cambridge 2001, p. 745-761.

2. L. UEDING, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung fur Mönchtum und Klerus, in *Das Konzil Von Chalkedon*, vol. II, ed. A. GRILLMEIER, H. BACHT, Würzburg 1954, esp. p. 570-576; H. BACHT, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinander-setzungen um Chalkedon (431-519), *ibid.*, p. 193-314; G. DAGRON, Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451), *TM* 4, 1970, p. 253-254 (= ID., *La romanité chrétienne en Orient. Héritages et mutations*, London 1984. VIII); S. ELM, '*Virgins of God'. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994 (Oxford Classical Monographs).

3. P. BROWN, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *JRS* 61, 1971, p. 80-101;ID., Holy Men, in *The Cambridge Ancient History. Volume XIV, Late Antiquity* (as in n. 1), p. 780-810.

4. E.g., five incidents for Constantinople between 478 and 511: (i) 475/476 the clash between resident Chalcedonians and visiting Monophysites, EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History of Evagrius*, ed. J. BIDEZ, L. PARMENTIER, London 1898 (repr. Amsterdam 1964), iii, 5, p. 105.29-iii, 5, p. 106.7, tr. A. J. FESTUGIÈRE, *Byz.*45, 1975, p. 311, THEOPHANES, *Chronographia,ed.* C. DE BOOR, *Theophanis Chronographia, 2* vols., Leipzig 1883-1885, I, p. 121.8-11, tr. C. MANGO, R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford 1997, p. 187-188, Ps. ZACHARIAH OF MITYLENE, *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene*, tr. F. J. HAMILTON, E. W. BROOKS, London 1899, 5, 4, p. 109-112; (ii) c. 477 Alexandrians send embassy to Constantinople about the appointment of a new pt. and meet opposition, Ps. ZACHARIAH, *op. cit.*, 5, 6, p. 116-117; (iii) c. 487/488 monks of Alexandria protest persecutions, EVAGRIUS, *op. cit.*, iii, 22, p. 120.9-31, tr. p. 329-330, Ps. ZACHARIAH, tr. p. 6, 1, p. 133-136, 7, p. 136; (iv) 509, Severus and 200 monastic follows demonstrate, EVAGRIUS, *op. cit.*, iii, 33, p. 131.20-iii, 33, p. 132.18, tr. p. 342-344; THEOPHANES, *op. cit.*, p. 152.6-29,tr. p. 233, THEODORE LECTOR, *Ecclesiastical History, ed.* G. C. HANSEN, *Theodoros Lector Kirchengeschichte*, Berlin 1971 (GCS), p. 136.21-27; JOHN OF NIKIU, *The Chronicle of John (c.a. 690 A.D.) Coptic Bishop of Nikiu*, tr. R. H. CHARLES, London 1916 (repr. London 1981) (Text and Translation Society 3), lxxxix, 48-51, p. 127; MICHAEL THE SYRIAN, *Chronicle*, ed.-tr. J.-B. CHABOT, *Chronique*, 4 vols., Paris 1899-1910, ii, 9, 8, p. 160; (v) 510-511, standoffs between mostly foreign Monophysites and mostly resident Chalcedonians, THEODORE LECTOR, *op. cit.*, p. 137.23-138.20, THEOPHANES, *op. cit.*, p. 153.6-p. 154.22 *passim*, tr. p. 234-235, *Anecdota Cramer*, ed. J. A. CRAMER, *Anecdota Graecae Codd. Manuscriptis Bihliothecae Regiae Parisiensis*, vol. 2, Oxford 1839 (repr. Hildesheim 1967), p. 107.14-20.

5. C. A. BARTON, *The Sorrows of the Ancient Romans*, Princeton 1993, p. 11-46.
6. THEOPHANES, *Chronographia*, i, p. 184.8-14, tr. p. 279, and JOHN MALALAS, *Chronographia*, ed. I. Thurn, *Ioannis Malalae Chronographia*, Berlin-New York 2000 (CFHB 35), xviii, 71, p. 395.35-40, tr. E. JEFFREYS, M. JEFFREYS, R. SCOTT *et al., The Chronicle of John Malalas. A Translation*, Melbourne 1986 (Byzantina Australiensia 4), p. 275.
7. MALALAS, xv, 16, p. 317.77-89, tr. p. 218.
8. A. CAMERON, *Circus Factions, Blues and Greens at Rome and Constantinople*, Oxford 1976, p. 291.
9. *Ibid.*, p. 74-80 and p. 271-296.
10. Cf. ELM, *Virgins of God* (as in n. 2), p. 353-353, 368.
11. P. HATLIE, Age-Structures and Their Effects in Early Byzantine Monasticism, forthcoming.
12. Useful introductions in M. I. FINLEY, The Elderly in Classical Antiquity, *Greece and Rome* 28, 1981, p. 156-171 (=*Ageing and Society 4*, 1984); G. MINOIS, *History of Old Age From Antiquity to the Renaissance*, tr. S. H. TENISON, Southhampton 1989; R. GARLAND, *The Greek Way of Life From Conception to Old Age*, London 1990; T. WIEDEMANN, *Adults and Children in the Roman Empire*, London 1989; T. G PARKIN, Ageing in Antiquity: status and participation, in *Old Age from Antiquity to Post-Modernity*, ed. P. JOHNSON, P. THANE, London-New York 1999, p. 19-42.
13. CAMERON, *Circus Factions* (as in n. 8), esp. p. 50-61.
14. C. MANGO, Saints, in *The Byzantines, ed.* G. CAVALLO, tr. T. DUNLAP, T. L. FAGAN, C. LAMBERT, Chicago-London 1997, p. 256-261.
15. JOHN MOSCHOS, *Spiritual Meadow*, PG 87, no. 152, col. 3017A-B,tr. J. WORTLEY, *The Spiritual Meadow of John Moschos*, Kalamazoo 1992 (Cistercian Studies Series 139), p. 125.
16. Id., cols. 3017D-3020A, tr. p. 125-126. For discussion, see CAMERON, *Circus Factions*, p. 247.
17. MOSCHOS, *Spiritual Meadow* (as in n. 15), no. 66, col. 2917A-B, tr. p. 49-50.
18. CAMERON, *Circus Factions*, p. 126-153.
19. *Canons of the Council in Trullo* (691-692), MANSI xi, canon 4, p. 953, condemning monks and clerics who frequent the theater and horse-racing competitions.
20. B. BALDWIN, A Note on the Religious Sympathies of the Circus Factions, *Byz.* 48, 1978, p. 275-276; Averil CAMERON, Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth Century Byzantium, *Past and Present* 84, August 1979, p. 13-15 (= EAD., *Continuity and Change in Sixth Century Byzantium*, London 1981, XVIII); R. MACMULLEN, The Historical Role of the Masses in Late Antiquity, in *Changes in the Rome Empire: Essays in the Ordinary*, Princeton 1990, p. 263-264; K.-P. MATSCHKE, Überlegungen zum Parteienproblem in Byzanz, in *Volk Und Herrschaft im frühen Byzanz. Methodische und quellenkritische Probleme*, ed. F. WINKELMANN, Berlin 1991 (Berliner Byzantinistische Arbeiten 58), p. 70-84.
21. P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass.-London 1978, p. 3-4.
22. CAMERON, *Circus Factions*, p. 156-192, 230-234; J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, Administration and politics in the cities of the fifth to the mid-seventh century: 425-640, in *The Cambridge Ancient History. Volume XIV, Late antiquity*, p. 207-237.
23. CAMERON, *Circus Factions*, p. 271-296.
24. EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *Ecclesiastical History*, v, 18, p. 212.26-v, 18, p. 214.13, tr. p. 434-435.
25. MALALAS, *Chronographia*, xvi, 6, p. 324.75-86, tr. p. 223; JOHN OF NIKIU, *The Chronicle of John*, lxxxix, 23-30, p. 124.
26. THEOPHANES, *Chronographia*, i, p. 181.24-i, p. 184.1, tr. p. 276-279; *Chronicon Paschale*, ed. L. DINDORF, 2 vols., Bonn 1832 (CSHB), i, 620.6-10, tr. M. WHITBY, M. WHITBY, *Chronicon Paschale 284-628 AD. Translated with notes and introduction*, Liverpool 1989 (Translated Texts for Historians 7), p. 114. Translation (of Theophanes), analysis and secondary literature, Cameron, *Circus Factions*, p. 318-333. For a different reading of the authenticity and timing of the episode, WHITBY - WHITBY, *op. cit.*, p. 113-114. Although attempts at compromise ultimately failed, the whole incident

nevertheless acted as a real stimulus for the factions to press their issues much more forcibly than they were typically able to in the past.

27. E.g., THEOPHANES, *Chronographia*, i, p. 185.3-4, tr. p. 279 (Hypatios acclaimed).

28. MARCELLINUS COMES, *Chronicle*, ed. T. Mommsen, *Marcellini V.C. Comitis Chronicon*, Berlin 1894 (MGH, *Auct. Ant.* 11, *Chron. minor.* 2), p. 97.14-15.

29. THEOPHANES, *Chronographia*, i, p. 283.12-24, tr. p. 408. Mango and Scott (*Chronicle*, 409, n. 15) suppose this to be the work of the factions. An alternative account of the demonstration is recounted in THEOPHYLACT SIMOCATTA, *Chronographia*, ed. C. DE BOOR, Leipzig 1887, viii, 4, 11, p. 291.11-viii, 5, 4, p. 292.7.

30. For the fifth century, KALUNIKOS THE MONK, *Life of Hypatios* (BWG3 760), ed.-tr. G. J. M. BARTELINK. *Vie d'Hypatios*, Paris 1971 (SC 177), 41, p. 242.1-5, recounting Alexander of Akoimetai's public disturbances; *Life of Alexander of the Akoimetai* (BHG[3] 47), *Vie d' Alexandre l'Acémète, Texte grec et traduction latine*, E. De STOOP, ed. and tr., Louvain 1911 (PO 6/5), 48-52, 697-700, detailing *Akoimetai* persecution and dissolution by eparch and people. For the sixth century, Pope John II, *Letter to Justinian*, ed. P. KRUEGER, *Corpus Iuris Civilis, Codex*, Wien 1866, 1, 1, 8.31-35 (d. 534), p. 12 (= CSEL 35, p. 320-328 and 344-347). For a discussion of the community, DAGRON, Les moines et la ville (as in n. 2), p. 235-236, 252-253; A. Vöobus, *History of the Asceticism in the Syrian Orient*, 3 vols., Louvain 1958, 1960, 1988 (CSCO 14, 17, 80), ii, p. 187-194; MEYENDORFF, *Imperial Unity* (as in n. 1), p. 225-226; D. CANER, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* , Berkeley-Los Angeles-London 2002 (The Transformation of the Classical Heritage 33), p. 125-157.

31. *Life of Daniel the Stylite (BHG[3]* 489), ed. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles-Paris 1923 (Subsidia hagiographica 14), p. 70-83, p. 67-78 *passim*, esp. 72, p. 69.5-p. 70.9 The incident is reviewed in BACHT, Die Rolle des orientalischen Mönchtums (as in n. 2), p. 262-263.

32. *Life of Theodore of Chora (BHG[3]* 1743), ed. C. LOPAREV, De S. Theodoro Monacho Hegume-noque Chorensi, *Zapiski klassicheskago otdel. imperatorskago russkago arkeologischeskago obschestva* 1, 1904, 14, p. 6.25-15. p. 7.10.

33. PETER THE MONK, *Life of Ioannikios (BHG[3]* 936), ed. J. VAN DEN GHEYN, *AASS Novembris* II. 1, Brussels 1894, 69, p. 430-470, p. 432, tr. D. F. SULLIVAN, in *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation*, ed. A.-M. Talbot, Washington, D.C. 1998, p. 338-344.

34. E.g., THEODORE THE STOUDITE, *Letters*, ed. G. FATOUROS, *Theodori Studitae Epistulae*, Berlin 1991 (CFHB 31), no. 323, p. 464-466; Id., *Orations*, ed. St. EFTHYMIADIS, Le Panégyrique de S. Théophane le Confesseur par S. Theodore Stoudite (*BHG* 1792b). Edition critique du texte integral, *An. Boll. 111*, 1993, p. 259-289. For a more general discussion of the phenomenon for the iconoclast age, M.-F. AUZEPY, L'analyse litteraire et l'historien: l'exemple des vies de saints iconoclastes, *BSl.* 53/1, 1992, p. 57-67; P. HATLIE, The Politics of Salvation: Theodore of Stoudios on Martyrdom *(Martyrion)* and Speaking Out *(Parrhesia), DOP* 50, 1996, p. 266-272, 284-287.

35. T. F. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople, Architecture and Liturgy*, University Park-London 1971, p. 105-180; S. G. MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London 1981, p. 240-266 *et passim;* M. MCCORMICK, *Eternal Victory, Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge-London-Paris 1986, p. 104-111, 131-230 *et passim.*

36. THEOPHANES, *Chronographia*, i, p. 159.5-19, tr. p. 240.

37. A. DOBROKLONSKH, *Prepodobnii. Feodor', Ispovednik'i Igumen' Studiskii, 2* vols.,Odessa, 1913-1914, i, p. 748-749; T. PRATSCH, *Theodorus Studites (759-826) - zwischen Dogma and Pragma.* Frankfurt am Main 1998 (Berliner Byzantinistische Studien 4), p. 229-230.

38. J. L. VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610-715)*, Amsterdam 1972 (Enzyklopädie der Byzantinistik, Grundriss der byzantinischen Philologie, Geschichte und Kunst in Einzeldarstellungen 24, Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel 4), p. 12-19.

39. SOZOMENOS, *Ecclesiastical History*, ed. J. Bidez.G. C. HANSEN, *Sozomenus, Kirchengeschichte*, Berlin 1960 (GCS 50), vi, 20, p. 261.10-vi, 20, p. 263.1.

40. *Life of Markellos of the Akoimetai* (*BHG*[3] 1027z), ed. G. DAGRON, La Vie Ancienne de Saint Marcel l'Acémète, *An. Boll.* 86, 1968, 33, p. 316 and 34, p. 318.

41. Citations and details in J. MARTINDALE, ed., *Prosopography of the Byzantine Empire 1: (641-867)*, Aldershot 2001, item *Polychronios 3.*

42. JOHN OF EPHESUS, *Lives of the Eastern Saints*, 3 vols., ed.-tr. E. W. BROOKS, Louvain 1923-1925 (PO 17/1 [= 82], 18/4 [= 89], 19/2 [= 90]), p. 428-438.

43. See above, n. 37.

44. *Corpus Iuris Civilis, Codex* 1, 3, 26, (Leo I, 459), p. 21.

L’économie des monastères à travers les Vies de saints byzantines des XIe-XIIIe siècles

Michel Kaplan

1 L’hagiographie connaît une évolution au tournant du Xe et du XIe siècle. Non seulement les récits deviennent plus rares[1], mais, pour une partie d’entre eux, les préoccupations changent nettement. Tandis que les Vies antérieures s’intéressent, au mieux, au personnel de gestion dans la mesure où il s’agit de moines qui vivent dans l’entourage du saint, par exemple l’économe[2] ou le cellérier, plusieurs Vies du XIe au XIIIe siècle montrent un vrai souci du temporel du monastère. Cela ne fait d’ailleurs que confirmer la préoccupation de Nicéphore Phocas dans sa novelle de 964 sur les biens monastiques, où il dénonce la rapacité des moines[3] : « Et voici que, à observer ce qui se passe dans les monastères et dans les autres établissements sacrés, je constate une évidente maladie - car, moi, j’appelle maladie ce désir insatiable - et je ne sais quelle thérapie appliquer à ce mal ni comment empêcher ce dérèglement. De quels pères suivent-ils l’exemple, d’où tirent-ils ces suggestions pour en être arrivés à de tels excès et à ces trompeuses folies, selon la divine parole de David ? Toutes les heures que Dieu fait, ils s’efforcent d’acquérir des milliers de mesures de terre, des bâtiments de valeur, des troupeaux de chevaux, de bovins, de chameaux et d’autres bestiaux en nombre sans cesse accru ; toute l’attention de leur âme, ils la portent à cela, rendant la vie monastique semblable à la vie laïque, consumée de préoccupations nombreuses et vaines. »

2 Nous limiterons ici notre propos à l’étude de trois textes : la Vie d’Athanase l’Athonite[4], celle de Lazare le Galèsiote[5] et celle de Léontios de Jérusalem[6]. Nous laissons volontairement de côté la Vie de Jean Xénos[7], qui est en fait son testament et donc s’apparente davantage aux documents d’archives. Les deux versions de la première et la troisième appellent la comparaison avec les documents d’archives où elles peuvent avoir puisé une partie de leur inspiration ; au contraire, le *typikon* du Galèsios[8] ne nous est connu que par le résumé sélectif qu’en fait la Vie de Lazare et aucun autre document ne nous est parvenu. L’étude mériterait d’être élargie, par exemple aux Vies de Christodoulos de Patmos[9] et de Mélétios[10].

3 Le monastère de Lavra est évidemment l'un des mieux documentés grâce aux actes encore conservés dans ses archives et qui sont publiés, complétés par le *typikon,* la *diatypôsis* et l'*hypotypôsis* d'Athanase[11]. Or il se trouve qu'une partie très importante des documents reçus par Lavra du temps d'Athanase sont aujourd'hui perdus. De Nicéphore Phocas, cofondateur de Lavra et donc commanditaire laïc d'Athanase, il ne reste que le chrysobulle de mai 964, qui concerne un don de reliques à Athanase[12]. L'empereur termine en confirmant les dispositions « des deux précédents vénérables chrysobulles de notre pieux pouvoir, conformément à ce que nous avons ordonné sur toutes les possessions de notre dite pieuse laure, biens meubles et immeubles ». Ces deux documents sont perdus. L'un est cité dans la décision de l'*ek prôsopou* Syméon de 974 et accordait à Lavra 32 parèques non démosiaires[13]. L'autre est cité dans le *typikon* d'Athanase[14] ; nous y reviendrons. Puis Lavra reçut un chrysobulle de Jean Tzimiskès asseyant un *solemnion* de 244 nomismata sur les revenus fiscaux de l'île de Lèmnos[15] ; lui aussi est cité dans le *typikon.*

4 Nous pouvons dès lors utilement comparer les dispositions d'Athanase lui-même, principalement le *typikon,* et les deux Vies. Il est définitivement établi que la Vie A, écrite par un nommé Athanase avant la mort de Basile II, est antérieure à la Vie B[16]. Celle-ci n'est point datée ; elle est postérieure à la mort de Constantin VIII (1028) et antérieure au milieu du XII[e] siècle, date de son premier manuscrit[17]. Les deux Vies nous indiquent en termes pratiquement identiques que Nicéphore Phocas délivra un chrysobulle accordant un *solemnion* important et qu'il ajouta ensuite la donation du monastère de Thessalonique, par quoi il faut entendre celui de Péristérai[18]. Aucune des deux Vies ne cite avec précision le chrysobulle qui donnait à Athanase et à Lavra ce monastère lui-même, fixait le nombre de moines (80), les modalités de désignation du successeur d'Athanase, en excluant un moine venu pour l'occasion d'un autre établissement, et qui prévoyait notamment que le monastère échapperait à toute autorité laïque, ecclésiastique ou monastique, et bénéficierait du statut d'autodespote[19] ; en revanche, le *typikon* ne parlait pas du *solemnion* ni de Péristérai, qui n'apparaît nulle part dans ce document. Au contraire, plus loin, les deux Vies citent de la même façon le chrysobulle de Tzimiskès concédant un *solemnion* de 244 nomismata, autant qu'avait fait Nicéphore Phocas[20]. En cela, elles semblent résumer le *typikon :* « Attendu que kyr Jean notre très pieux basileus a ajouté au *solemnion* de notre laure 244 nomismata de la même façon que l'avait fait le très bienheureux empereur kyr Nicéphore, il fit un chrysobulle de sa main, nous donnant cela, pour le fournir à notre laure, sur les revenus de Lèmnos à perpétuité, confirmant aussi en même temps la disposition prise par chrysobulle dudit très bienheureux empereur kyr Nicéphore[21]. »

5 Ce passage est important, car il permet de tirer plusieurs conclusions, semblables, sur les deux Vies. Le *typikon,* en effet, ne dit pas que Nicéphore Phocas avait donné le *solemnion* par chrysobulle ; les Vies n'en parlent d'ailleurs pas au moment où elles citent ou résument celui-ci. Ce que Tzimiskès confirme, ce sont les dispositions contenues dans un chrysobulle précédent sur le nombre de moines, la désignation du successeur et le statut du monastère et des terres où il est établi. Le chrysobulle de Tzimiskès ne contenait peut-être pas en soi le *solemnion,* mais, assurément, la façon de le toucher sur les revenus fiscaux de Lèmnos. Ces deux chrysobulles sont actuellement perdus, mais on peut penser que Lavra les détenait au moment où les deux auteurs écrivent, à tout le moins avant 1025 pour Athanase. Celui-ci, dont l'appartenance à Lavra est contestée, ne les a pas vus, pas plus que l'auteur anonyme de la Vie B, pourtant moine lavriote. Les deux auteurs connaissent assurément le contenu du *typikon,* mais ne l'ont pas sous les yeux. Il semble

vraisemblable que les documents rédigés par Athanase étaient lus périodiquement aux moines de Lavra, ce qui explique cette tradition ; pourtant, ils ont disparu des archives, ce qui est aussi le cas des chrysobulles les plus précieux, à une époque évidemment inconnue de nous. Il nous semble qu'aucun des deux auteurs n'écrit en ayant un accès direct aux archives. La seconde conclusion, c'est que les deux auteurs, à plusieurs décennies d'intervalle, portent une grande attention aux conditions économiques de la vie du monastère.

6 Ce souci économique se retrouve dans plusieurs autres passages, qui permettent de comparer les points de vue des deux hagiographes. Premier point : la fondation. En juillet 961, Athanase finit par se décider à construire le monastère où son ami Nicéphore Phocas, alors auréolé de sa victoire en Crète à laquelle ont contribué les prières d'Athanase, envisage de se retirer. Au simple fait énoncé par la Vie A[22], la Vie B ajoute deux détails important, à savoir que Nicéphore Phocas envoie son familier Méthode, futur higoumène de monastère du mont Kyminas où Athanase et Nicéphore, neveu du fondateur, se sont connus, avec 6 livres d'or[23] ; ces deux détails sont empruntés au *typikon*[24]. Autre épisode important : après la fondation de la Laure, Athanase entreprend des travaux d'adduction d'eau pour les besoins du monastère, de son hôpital et de son *xénodocheion* et pour les moulins de l'établissement. La Vie A dit bien qu'il est allé chercher de l'eau loin et l'a fait venir par des canalisations[25]. Mais la Vie B ajoute que la distance était de 70 stades et qu'il a fait creuser des tranchées pour y établir les canalisations, amenant ainsi l'eau à un bief où tournent deux moulins[26]. Le *typikon* n'en souffle mot et la Vie B est à la fois plus claire et plus explicite.

7 En revanche, la Vie A est plus diserte que la Vie B sur le pétrin mû par une paire de bœufs qu'installe Athanase[27], mais la Vie B est techniquement plus claire. Notons que le pétrin est absent du *typikon,* mais brièvement évoqué par *l'hypotypôsis,* sans les animaux[28]. Or ces animaux posent un problème qui n'a rien de technique : les animaux étaient bannis des établissements monastiques athonites et leur présence à Lavra fut l'un des thèmes de l'opposition entre Lavra et les communautés d'ermites qui formaient le peuplement monastique primitif de la Sainte Montagne, conflit que règle le *typikon* de Tzimiskès de 972 : Lavra seule est autorisée à posséder une paire de bœufs à cause du grand nombre de ses moines[29]. En 1045, le *typikon* de Constantin Monomaque concède 4 paires de bœufs au pétrin de Lavra qui dessert non plus 100 mais 700 moines, et une à Vatopédi, jugé très peuplé[30].

8 Dernier point d'un puissant intérêt économique : les installations portuaires. La Vie A se contente de dire que le rivage du monastère manque de port, qu'il en résultait un danger pour les gens de passage et qu'Athanase en fit établir un[31]. La Vie B est beaucoup plus explicite : « La mer qui jouxtait le monastère était totalement dépourvue de mouillage et escarpée ; les navires du monastère n'avaient où aborder, pas plus que ceux qui venaient le ravitailler. On craignait le danger en permanence. Cet homme divin et *philoxénos* fit établir un port, tant pour les nécessités du monastère que par sollicitude envers les étrangers qui venaient[32]. » Le *typikon* n'évoque pas la construction du port ni les bateaux du monastère ni le ravitaillement, mais les commodités édifiées pour ceux qui se réfugient dans le port, qui existe donc, face au mauvais temps, et qui peuvent y rester, en cas de nécessité, des jours et des mois[33]. Or il s'agit d'un sujet d'importance : dès 984, Lavra échange avec Iviron l'île de Néoi contre l'exemption fiscale pour des bateaux à concurrence de 6 000 modioi[34], ce qui ne veut pas dire que Lavra qui, en 1102, jouira d'une exemption pour 16 000 modioi[35], ait alors donné à Iviron la totalité de son tonnage

exempté ; le port est donc un élément crucial des investissements réalisés par Athanase et auxquels les deux hagiographes sont sensibles.

9 Bref, bien plus que ne le font en général les hagiographies précédentes, les deux Vies d'Athanase l'Athonite insistent sur l'activité économique du saint homme et en font un titre de gloire pour leur saint. Ils ont ainsi parfaitement compris la pensée du fondateur, mais ils traduisent à leur façon des préoccupations nouvelles. Certes, ils ne sont pas remontés aux sources, mais ils nous fournissent des éléments, corroborés par ailleurs, de l'histoire économique de Lavra. On ajoutera que l'auteur de la Vie B est le plus souvent plus explicite, donc plus intéressé, que celui de la Vie A. Lui est sûrement lavriote et traduit l'idéologie qui y triomphe lorsqu'il écrit, de surcroît plus tard, à une époque où le monachisme byzantin marque de façon encore plus accentuée son intérêt pour l'économie de ses domaines[36].

10 Le second exemple que nous voudrions examiner est celui de Lazare le Galèsiote. Le cas est complètement différent, parce que nous ne possédons aucun document sur les monastères fondés par Lazare et que toutes nos informations reposent sur la tradition hagiographique, à commencer par la Vie ancienne écrite peu de temps après la mort du saint par Grégoire, cellérier du monastère[37]. Huit jours avant sa mort, donc le 31 octobre 1053, Lazare, perché sur sa dernière colonne au monastère de la Résurrection, a dicté au scribe Nicolas les grandes lignes d'une règle que la Vie résume[38]. Comme c'est tout ce que nous possédons, nous dépendons de l'interprétation que donne l'auteur.

11 Première remarque : le scribe de l'unique manuscrit, du XIVe siècle, travaille sur un texte mutilé ; il attribue cette mutilation aux circonstances, mais, comme le note Richard Greenfield[39], les lacunes relèvent sans doute de l'intentionnel. Elles obligent toutefois à une certaine prudence ; par exemple, le paragraphe contenant un résumé de la *diatypôsis* dictée par Lazare commence par une lacune, qui ne touche pas le document lui-même, mais peut avoir altéré le contexte.

12 Plus important : la Vie se termine dans un climat d'extrême tension. Constantin Monomaque a ordonné à Lazare de se retirer au monastère de Bessai, monastère impérial fondé sur l'ordre et aux frais de l'empereur ; la pression exercée par la métropole d'Ephèse, propriétaire du mont Galèsios et qui craint d'y perdre ses droits face aux prétentions du monastère qu'y a créé Lazare et qui compte alors 64 moines, n'y est pas étrangère. La question divise profondément la communauté et une partie des moines est favorable à cette solution que refuse Lazare. Grégoire, qui occupe l'office important de cellérier, adopte l'opinion de son héros, ce qui est rien moins que naturel, mais oriente évidemment son récit ; il écrit quelques années après la mort du saint[40] dans un contexte où la controverse n'est pas close[41]. A vrai dire, nous ne savons rien de l'histoire du Galèsios après la mort du saint ; il faut attendre le XIIIe siècle pour que le monastère reparaisse en pleine lumière, ce qui prouve qu'il a survécu. La sainteté du personnage est alors reconnue avec l'écriture d'une nouvelle Vie par Akakios le Sabaïte. Trois patriarches de Constantinople de la seconde moitié du siècle ont été moines, voire higoumènes au Galèsios ; l'un d'eux, Grégoire de Chypre (1283-1289), réécrit une Vie du saint. Cependant, les difficultés continuent avec la métropole d'Ephèse. Sans doute en 1304, le monastère est mis à sac par les Turcs ; Andronic II en avait assuré la fusion avec le monastère de la Résurrection à Constantinople[42].

13 Nous devons donc traiter avec une extrême prudence les indications données par Grégoire. « Il faut maintenant que j'indique les principaux points de la règle que le père

avait ordonné au frère de mettre par écrit. » Si l'auteur consacre trois lignes à l'histoire de Lazare et de ses fondations, item que l'on retrouve généralement dans les *diatypôseis* et autres *typika,* s'il consacre à peine plus aux prescriptions sur la vie au monastère et transcrit les malédictions finales, l'essentiel de son propos touche aux *proasteia,* à l'économe (de la Résurrection) et au transfert des surplus à Bessai. C'est donc bien ce qui constitue le principal souci de Grégoire. Celui-ci connaît sûrement le texte - il eût été étonnant que le cellérier ne le connût point - et ses imperfections ; par exemple, il redonne par la suite la parole à Lazare pour que celui-ci détermine quels *proasteia* ravitailleront son monastère, clause dont on est surpris qu'elle ne figure pas dans le document lui-même[43].

14 À vrai dire, la Vie traduit une difficulté sur l'authenticité même de la *diatypôsis.* Aux frères qui s'inquiétaient à juste titre qu'il n'y eût pas de règle pour les trois fondations de Lazare sur le mont Galèsios, Lazare fit répondre : « Ils ne doivent pas s'alarmer de quoi que ce soit sur ce sujet, car il y aura une *diatypôsis* et l'empereur et le patriarche la verront. » Puis, à Laurent le Stylite : « Vous verrez la règle avec un sceau impérial après ma mort. » Et l'auteur d'affirmer que lui-même et Laurent la possèdent « scellée d'un sceau impérial ; l'empereur et le patriarche l'ont vue et tenue en main[44] ». La vraie difficulté vient de l'authenticité de la signature de la règle par Lazare. Au c. 246, après le résumé du document, Grégoire ajoute : « A cause de sa maladie, toutefois, Lazare était incapable de se pencher à sa petite fenêtre et de le [le document] prendre en main pour le signer ; aussi resta-t-il sans signature jusqu'au jour où il allait mourir[45]. » L'auteur doit donc y revenir après l'absolution que donne Lazare mourant à ses ouailles : « Ils lui apportèrent aussi la règle pour qu'il la signe, mais, comme il n'avait pas la force de la prendre en main et de la signer, le moine Cyrille, qui était aussi à l'intérieur de la colonne, mit la plume dans la main du saint puis, la guidant tandis que le père la bougeait, lui fit signer[46]. » Le moins que l'on puisse dire, c'est que le fait même est suspect. D'ailleurs la Vie réécrite par Grégoire de Chypre contient une version différente et miraculeuse : Lazare est mort et les frères pensent ne pas avoir de *typikon* ; le cadavre de Lazare reprend vie, sort la règle de dessous ses vêtements, et comme les frères découvrent qu'elle n'est pas signée, il la signe [47]. Quelle que soit l'origine de cette tradition, elle traduit l'embarras devant un texte dont l'authenticité et la confirmation font problème.

15 Par chance pour notre propos, l'hagiographe était cellérier, donc bien au fait des problèmes économiques qui se posaient au monastère du Galèsios, que la Vie nous permet de cerner à peu près. La difficulté de départ est que « la montagne appartenait à la métropole d'Éphèse »[48]. A vrai dire, en montant sur le Galèsios, Lazare a enfreint les directives du métropolite et l'on ne doit donc pas s'étonner que celui-ci ne soit prêt à aucune concession. On remarquera au passage que, dans son résumé de la *diatypôsis,* l'hagiographe ne se risque pas à préciser le statut du monastère. Comme le statut d'autodespote ne paraît pas possible sur la terre d'autrui et que l'empereur, visiblement sollicité d'intervenir, refuse d'entrer en conflit avec son métropolite et préfère conseiller à Lazare de descendre à Bessai dans une fondation effectuée sur une donation impériale, le Galèsios reste un monastère de droit commun, c'est-à-dire que, à la mort de son fondateur, il entrera dans l'ordinaire ecclésiastique, en l'occurrence la métropole d'Ephèse. Alors non seulement l'institution mais aussi le terrain dépendront de la métropole et le monastère de Lazare n'aura plus aucune indépendance. Notamment, l'administration de la métropole pourra parfaitement affamer le monastère dont elle contrôlera l'entretien.

16 C'est effectivement ce que craignent les moines. Ainsi le moine Cyrille : « Tu as organisé l'abondance en écrivant sur nos besoins et notre diète dans la règle, mais je ne sais pas, ou plutôt je n'arrive pas à savoir où et comment nous pourrons trouver ces fournitures aussi facilement[49]. » A cela, Lazare avait répondu d'avance. Informé de ce que l'évêque de Tralles, également économe de la métropole d'Ephèse[50], prévoyait la disparition du monastère après la mort du saint, il s'insurgea : « Même si tous les métropolites et empereurs unissent leurs forces, ils n'auront pas le pouvoir d'effacer le nom du Galèsios, car Dieu l'a fondé et aucun homme ne peut l'effacer [...] S'il arrive que l'un des frères vivant ici descende dans les villages du voisinage et dise que les moines qui demeurent au Galèsios manquent du nécessaire, les gens vont leur fournir ce qu'il faut pour la nourriture[51]. »

17 Ceci dit, Lazare n'est pas un si mauvais gestionnaire que cela[52] et il sait naviguer au milieu des difficultés statutaires. « Puis il parla aussi des *proasteia* que Dieu fit donner par des amis du Christ, afin qu'ils soient rattachés à Bessai, mais qu'ils alimentent le Galèsios. » C'est évidemment une précaution élémentaire, car Bessai est un monastère impérial, fondé par l'empereur, sur lequel le métropolite d'Éphèse ne peut émettre aucune prétention. Ce sont ces *proasteia* qui assurent normalement l'entretien du Galèsios, tout en relevant de Bessai ; ils sont gérés par un économe nommé par l'higoumène et lui rendant des comptes une fois l'an à la fin août. D'ailleurs, « si l'on trouvait un surplus sur les revenus des *proasteia* [sous-entendu après avoir assuré l'entretien du Galèsios], il devait être rendu à Bessai[53] ». Au reste, c'est la norme que les surplus d'une fondation non autodespote, une fois assuré l'entretien des moines et remplies les pieuses obligations prévues dans la charte de fondation, reviennent au propriétaire, éventuellement un laïc, le fondateur ou sa descendance[54]. Laisser ces surplus au Galèsios revenait à en faire cadeau au métropolite d'Éphèse, propriétaire du lieu ; il n'en est évidemment pas question dans ce contexte d'affrontement.

18 Reste une difficulté de nature économique que l'hagiographe va tenter de résoudre. Il existe une rivalité entre Bessai et le Galèsios, alors même que Lazare a envoyé dans celui-là son frère Ignace[55]. Lazare a sans doute conçu Bessai comme une maison qui pourrait accueillir les moines qui ne supporteraient pas l'ascèse de la montagne, mais un courant irrésistible pousse, du vivant même du saint, les moines du Galèsios à descendre à Bessai, car ils craignent la disparition du Galèsios, son absorption par le métropolite d'Ephèse et ils ont davantage confiance dans le statut impérial de Bessai. La règle est insuffisamment précise, sans doute à dessein, pour éviter les réclamations du métropolite d'Éphèse sur les *proasteia* alimentant en fait le Galèsios ; mais le risque existe que les moines de Bessai en gardent les revenus pour eux. « Quand certains frères dirent aussi que les *proasteia* du monastère[56] alimentaient Bessai, le père répondit : "Non. Tous les *proasteia* de ce côté de la crête (ζυγός)[57] qui sépare le monastère de celui de Bessai doivent alimenter celui-ci." » Et il rappelle le sort des surplus[58]. C'est donc la coutume, ou une parole du saint homme, et non un texte écrit, qui affecte les *proasteia* en charge de ravitailler le Galèsios.

19 Bref, le souci économique est bien présent dans la Vie de Lazare telle que l'a écrite Grégoire le Cellérier. Certes, la *diatypôsis* ne nous a pas été conservée ; elle était d'ailleurs d'une authenticité douteuse au point qu'un hagiographe ultérieur eut recours au miracle pour la lui conférer ; elle n'a en tout état de cause sans doute jamais reçu la confirmation patriarcale ni le sceau impérial évoqués au c. 223 de la Vie et qui eût conféré au monastère un statut impérial ou au moins patriarcal qui l'eût protégé du métropolite d'Éphèse. Mais nous n'avons pas besoin du document : le récit hagiographique rend à

merveille l'extrême tension économique qui frappait la plus élevée des fondations de Lazare.

20 La Vie de Léontios de Strumitza, devenu en 1176 patriarche de Jérusalem, présente un point de vue plus ouvert encore sur l'économie. Non seulement il s'agit d'un personnage important, mais, contrairement à Lazare, ce modeste provincial, qui a un temps fait le *salos* dans les rues de Constantinople[59] et a même tenté de monter lui aussi sur une colonne, celle de Daniel le Stylite[60], est finalement parfaitement intégré tant au système monastique (comme économe puis higoumène du monastère Saint-Jean-le-Théologien de Patmos) qu'à la hiérarchie ecclésiastique séculière[61]. De plus son hagiographe, Théodosios Goudélès, qui écrit moins de vingt ans après la mort du saint, est issu d'une famille aristocratique, dont deux autres membres sont connus sous Manuel Comnène[62] ; il a donc reçu l'éducation soignée d'un jeune aristocrate destiné à la fonction publique. Même si son récit montre qu'il était présent à Constantinople lors de la mort du saint le 14 mai 1185 et de son enterrement, il a été moine au monastère de Patmos, vraisemblablement après le départ du saint. Pour bâtir son texte, il utilise les souvenirs transmis par oral, ainsi que des récits écrits[63] ; il avait aussi les compétences pour utiliser les archives du monastère et il est intéressant d'examiner dans quelle mesure il l'a fait.

21 Loin de laisser au second plan l'aspect économique des fonctions exercées par Léontios, l'hagiographe les met largement en avant. Léontios est connu pour sa grande connaissance des Écritures et ses exceptionnelles qualités oratoires. L'hagiographe, soucieux d'expliquer qu'il ait finalement été choisi par Manuel Ier comme patriarche de Jérusalem pour ses qualités de théologien[64], pose soigneusement des jalons. Une nuit, une main non identifiée mais évidemment d'origine divine, lui aurait donné à manger une galette mince comme du papier qui lui aurait conféré une connaissance exceptionnelle des Saintes Écritures comme s'il les avait mangées, mais aussi une éloquence incomparable[65]. Arrive ensuite l'épisode du *salos* crétois Constantin Skanthès, divinement inspiré, qui le salue d'un « bienvenue mon Chrysostome », ce qui renvoie à la fois à l'éloquence du grand théologien et à l'avenir patriarcal de Léontios. Pour rencontrer Constantin Skanthès, il fallait certes que Léontios se rendît en Crète, mais Goudélès donne des détails qui n'étaient pas indispensables. Léontios, devenu vers 1145 prêtre puis économe du monastère de Patmos[66], se rend en Crète pour toucher le *sitèrésion* qui avait été institué par donation impériale en faveur du monastère de Patmos et s'y occuper des autres affaires à fournir, nécessaires aux besoins des frères dans l'île, ce qui laisse entendre que l'établissement y possédait des terres ou autres rentes foncières[67].

22 Le *sitèrésion* de Crète apparaît une seconde fois. Léontios est alors devenu higoumène et a fait de son disciple Antoine (devenu Arsénios en prenant l'habit monastique) le nouvel économe. Au lieu de le laisser s'occuper du *sitèrésion,* il se rend avec lui dans l'île ; bien que la Vie n'en fasse pas mention, on peut estimer que Léontios avait eu vent de la difficulté nouvelle à toucher celui-ci. Nous apprenons alors que le *sitèrésion* est constitué de blé et d'une petite quantité, non précisée par la Vie, de « χρύσινοι λευκοίε »[68]. Le préposé aux revenus fiscaux de l'île donne les espèces, mais refuse de donner le blé, pour lequel une autre destination a été prévue ; pour le blé, il faudra attendre un *horismos* impérial qui organisera comment celui-ci sera remplacé par des espèces (νομίσματα ἀντὶ σίτου δίδοσθαι). Les moines pressent alors Léontios de se rendre à Constantinople remettre à l'empereur un mémoire réclamant « le *sitèrésion* habituel ». Il a beau les prévenir qu'il ne reviendra pas comme higoumène, les moines insistent et il part[69].

23 Ce qui surprend dans ces passages, c'est la relative imprécision sur les *sitèrésia* de l'île de Crète qui sont relativement bien documentés. Alexis Ier Comnène a donné en deux fois 300 modioi de blé et 24 nomismata, à percevoir sur les revenus fiscaux de l'île[70]. Jean II ajouta 100 modioi en 1119[71], puis encore 100. Manuel Ier y ajouta 200 autres modioi et 24 nomismata[72]. Au moment où Léontios s'occupe de ce *sitèrésion,* il est donc de 700 modioi de grain et de 48 nomismata. Vu les informations dont nous disposons venant des archives de Patmos aujourd'hui conservées, Théodosios Goudélès aurait pu donner ces précisions. De plus, une fois Léontios parvenu à Constantinople, l'hagiographe se désintéresse de la question alors que nous savons que le prélat, au moment même où il recevait le patriarcat de Jérusalem, obtenait satisfaction pour son monastère : l'empereur, en avril 1176, promulgue une *prostaxis* qui remplace, à compter de septembre de la même indiction (donc septembre 1175), le blé par 2 livres d'or, soit 144 nomismata. Le document précise que, à sa date d'émission, les moines n'ont pas reçu le blé depuis 4 ans, et les 48 pièces d'or depuis 3 ans, ce qui corrobore le précédent passage de la Vie[73]. On comprend mal que Théodosios Goudélès n'ait pas fait gloire de ce résultat à son héros, sauf à considérer que le résultat était en deçà des espérances. Mais, une nouvelle fois, il nous semble que l'hagiographe, malgré son souci de la bonne santé économique du monastère, n'utilise pas les archives.

24 Devenu patriarche de Jérusalem, Léontios n'oublie pas ses soucis de gestion. Au printemps 1177, en route pour la Terre Sainte, il touche Chypre, où se trouvent une partie des dotations foncières de son patriarcat. A la mort de son prédécesseur, un nommé Kyriakos, qui prélevait les impôts sur l'île, s'était emparé de tout ce qui appartenait au patriarcat à Chypre, si bien que Léontios a du mal à trouver de quoi entretenir ne serait-ce qu'a minima lui-même et sa suite. En réalité, il doit rester quelques biens, car l'un des percepteurs, Triakontaphyllos, vient trouver le saint pour exiger les impôts et le saint homme ne s'en débarrasse que par un miracle[74]. Par la suite, la Vie nous montre Léontios qui inspecte les domaines (κτησειδία)[75] et autres propriétés de son église[76]. Le passage en Chypre est donc l'occasion pour l'hagiographe de nous montrer une nouvelle fois le bon gestionnaire en action.

25 Venons-en à un dernier épisode. Nous sommes maintenant à la fin du règne d'Andronic Ier , en 1185, et Léontios est revenu depuis huit ans de Terre Sainte. Son disciple Antoine-Arsénios, alors économe du monastère, vient le voir pour qu'il appuie une demande de chrysobulle d'exemption de la *dékatè* (τῆς δεκατίας ατέλεια)[77] sur le bateau du monastère. Les circonstances sont telles que Léontios refuse de pétitionner auprès de cet empereur qu'il condamne ; il serait d'ailleurs en mauvaise position pour obtenir quoi que ce soit. Antoine en est peiné. Léontios lui prédit alors que cela s'arrangera après la mort d'Andronic et de lui-même[78], moyennant le paiement de force nomismata aspra (χρυσίνους τοσούσδε λευκούς)[79]. N Ici, il paraît clair que Goudélès connaît l'histoire du chrysobulle accordé moyennant finances par Isaac II Ange en janvier 1186[80], sinon qu'il l'a vu.

26 Bref, avec Goudélès, nous avons un hagiographe qui décrit avec une grande exactitude la gestion des biens monastiques, qui connaît bien le système fiscal et qui fait de la bonne gestion des biens du monastère puis du patriarcat un des motifs de sanctification de son héros. Bien qu'il ne pousse pas le souci d'exactitude jusqu'à consulter les documents, encore moins à les citer, il est clair que, pour lui, la gestion des biens est devenue une chose courante et qui va de soi, même et surtout pour un saint.

27 Les trois exemples de Vies de saints sur lesquelles nous nous sommes appuyé sont révélateurs d'une évolution très sensible. Certes, pour les périodes précédentes, les récits hagiographiques contiennent des indications importantes pour l'histoire économique mais d'une façon que l'on peut considérer comme passive, sans que le saint lui-même ait une véritable action économique. La Vie de Lazare le Galèsiote résume la *diatypôsis* du monastère, ce qui est en soi une nouveauté, en insistant visiblement sur les passages ayant une importance économique. Celles d'Athanase et de Léontios peuvent être utilement confrontées la première avec les chartes fondatrices de Lavra, la deuxième avec les documents conservés dans les archives de Patmos. Bien que situés à des niveaux différents de l'univers social, les trois hagiographes traduisent l'intérêt nouveau du monachisme, y compris des saints hommes, pour la gestion - si possible saine - de la fortune et de la fiscalité des établissements qu'ils ont fondés ou dont ils ont la charge.

NOTES

1. Cf. P. MAGDALINO, The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century, dans *The Byzantine Saint,* éd. S. HACKEL, Londres 1981 (Studies Supplementary to Sobornost 5) (= Id., *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium,* Aldershot 1991, VII), p. 52-54 pour le XIIe siècle. R. Morris, The Political Saint of the Eleventh Century, *ibid.*, p. 43-50, ne s'interroge pas sur ce phénomène ; mais la politisation et l'intérêt croissant pour l'économie vont de pair.

2. Sur l'économe jusqu'au milieu du XIe siècle, cf. M. KAPLAN, Les moines et leurs biens fonciers à Byzance du VIIIe au Xe siècle : acquisition, conservation et mise en valeur, *Revue Bénédictine* 103, 1993, p. 209-223 ; ID., Evergetis *typikon* and the management of monastic estates in the XIth century, dans *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism,* éd. M. MULLETT, A. KIRBY, Belfast 1994 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.1), p. 103-123. Une étude de l'économe d'après l'hagiographie reste à faire.

3. Éd. N. SVORONOS, *Les novelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes. Introduction, édition, commentaire,* Athènes 1994, p. 159. Certains passages du *typikon* d'Athanase pour Lavra (Ph. MEYER, *Die Haupturkunden fur die Geschichte der Athosklöster,* Leipzig 1894, p. 102-122), où le fondateur tente de limiter les activités agricoles des moines, sont peut-être une réponse à ce passage ; cf. R. MORRIS, *Monks and laymen in Byzantium, 843-1118,* Cambridge 1995, p. 206.

4. Vie A (*BHG* 187) et Vie B (*BHG* 188), éd. J. NORET, *Vitæ duæ antiquæ sancti Alhanasii athonitæ,* Louvain 1982 (Corpus christianorum. Séries Græsca 9).

5. *BHG* 979, éd. H. DELEHAYE, *AASS Novembris* III, p. 508-588 (cité désormais Vie de Lazare le Galèsiote) ; trad. anglaise par R. P. H. GREENFIELD, *The life of Lazaros of Mt. Galesion: an eleventh-century pillar saint. Introduction, translation and notes,* Washington, D.C. 2000 (Byzantine saint's lives in translation 3).

6. *BHG* 985, éd. D. TSOUGARAKIS, *The life of Leontios, Patriarch of Jerusalem. Text, translation, commentary,* Leyde-New York-Cologne 1993 (The médiéval Mediterranean 2).

7. *BHG2196,* éd. H. DELEHAYE, *Deux typika de l'époque des Paléologues,* Bruxelles 1921, p 191-196 ; N. TOMADAKÈS, Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Ξένος καὶ ἡ διαθήκη αὐτοῦ, *Κρητικὰ Χρονικά* 2, 1948, p. 57-61.

8. On trouvera une traduction anglaise annotée de l'ensemble des *typika* éditée sous la direction de J. P. THOMAS, A. C. HERO, *Byzantine Monastic Foundation Documents,* Washington, D.C. 2001. Les commentaires et annotations, dans l'ensemble utiles, méritent parfois d'être vérifiés.

9. *BHG* 303, éd. E. VRANOUSSI, *Τὰ ἁγιολιγικὰ κείμενὰ τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου,* Athènes 1966, p. 14-84.

10. *BHG* 1247 par Nicolas de Méthone et *BHG* 1248 par Théodore Prodrome, éd. Chrys. PAPADOPOULOS, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ιστορίαν τοῦ μοναχικοῦ βιοῦ ἐν Ἑλλάδι,* t. 2, Athènes 1935, p. 34-66 et 67-91 ; rééd. Athènes 1968, p. 39-72 et 73-100.

11. *Actes de Lavra. I, Des origines à 1204, éd.* P. LEMERLE, A. GUILLOU, N. Svoronos, D. PAPACHRYSSANTHOU, Paris 1970 (Archives de l'Athos 5). Dans son introduction où il reconstitue l'histoire du monastère, Lemerle présente les trois documents, leurs éditions et leur contenu, ainsi qu'une datation (p. 13-22). Pour notre sujet, nous n'utiliserons pas l'*hypotypôsis,* qui est sans doute le premier écrit, avant le *typikon* (973), et peu la *diatypôsis* (rédigée entre la fin 984 et la mort d'Athanase au tout début du XI[e] siècle).

12. *Lavra* I, n° 5, p. 104-106. C'est le plus ancien document délivré pour Lavra ; les quatre précédents concernent le monastère Saint-André de Péristérai, donné à Lavra par Nicéphore Phocas.

13. *Lavra I,* n° 6, p. 109-110.

14. MEYER, *Haupturkunden,* cité *supra* n. 3, p. 106-107.

15. *Ibid., p.* 114-115. L'acte (Fr. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches. 1. Teil, 2. Halbband, Regesten von 1367-1025, 2.* Auflage neu bearbeitet von A. E. MÜLLER, Munich 2003, n° 744, p. 146) est cité dans un acte de donation en faveur d'Iviron de décembre 984, celui-là même qui donne le *terminus post quem* de la *diatypôsis : Actes d'Iviron.* I, *Des origines au milieu du XI[e] siècle,* éd. J. Lefort, N. OIKONOMIDÈS, D. PAPACHRYSSANTHOU, H. MÉTRÉVÉLI, Paris 1985 (Archives de l'Athos 14), n° 6, p. 138-140. « Un chrysobulle pris par Kyr Jean l'empereur au titre de votre Laure, selon lequel vous recevez un *solemnion* de Lèmnos de 244 nomismata. »

16. Cet ordre a été définitivement établi par P. LEMERLE, La Vie ancienne de saint Athanase l'Athonite. composée au début du XI[e] siècle par Athanase de Lavra, *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963,* Chevetogne 1963, p. 59-100 (ID. = *Le monde de Byzance. Histoire et institutions,* Londres 1978, XXI), puis dans son introduction à *Lavra* I, p. 24-30. Cf. aussi NORET, *Vitæ duæ,* cité *supra* n. 4, p. CV-CXVI. Notons que Lemerle et Noret divergent sur le nom à donner à l'auteur, que le premier appelle Athanase de Lavra et le second Athanase de Panagiou, monastère de Constantinople ; pour Lemerle. Athanase était un moine de Lavra écrivant à Lavra ; pour Noret, un moine de Panagiou écrivant à Panagiou. En tout état de cause, nous allons le voir, l'auteur a accès au *typikon* d'Athanase et sans doute à sa *diatypôsis.*

17. *Ibid.,* p. CXXVII-CXXVIII.

18. Vie A, c. 103, p. 50 ; Vie B, c. 34, p. 166.

19. MEYER, *Haupturkunden,* p. 106-107.

20. Vie A, c. 116, p. 56 ; Vie B, c. 36, p. 169.

21. MEYER, *Haupturkunden,* p. 114-115.

22. Vie A, c. 72, p. 34.

23. Vie B, c. 23, p. 149.

24. MEYER, *Haupturkunden,* p. 104.

25. Vie A, c. 81, p. 36-37.

26. Vie B, c. 25, p. 151.

27. Vie A, c. 179, p. 85-86 ; Vie B, c. 48, p. 183-184. Comme nous allons le voir, le plus souvent la Vie B est plus brève que la Vie A.

28. MEYER, *Haupturkunden,* p. 139.

29. *Actes du Prôtaton,* éd. D. PAPACHRYSSANTHOU, Paris 1975 (Archives de l'Athos 7), n° 7, p. 223.

30. *Ibid., n° 8,* p. 213.
31. Vie A, c. 188, p. 51.
32. Vie B, c. 35, p. 166.
33. MEYER, *Haupturkunden*, p. 114.
34. *Iviron,* n° 8, p. 138-140.
35. *Lavra,* n° 55, p. 285-287. Sur ce sujet, cf. M. KAPLAN, *Les hommes et la terre à Byzance du vie au XIe siècle, propriété et exploitation du sol,* Paris 1992 (Byzantina Sorbonensia 10), p. 304-306.
36. Cf. ID., Evergetis *typikon,* cité *supra* n. 2.
37. La traduction de R. P. H. Greenfield citée *supra* n. 5 s'accompagne d'une remarquable introduction et de notes abondantes et pertinentes. L'auteur y contredit, parfois à juste titre, certaines des interprétations que nous avons données du texte dans *Les hommes et la terre,* cité *supra* n. 35, notamment p. 306 et 339, et dans Evergetis *typikon,* p. 111. Nous tenons compte ici de ses remarques qui nous permettent de proposer une conception différente. Sur l'un des monastères de Lazare, qui est le nœud du problème, cf. É. MALAMUT, À propos de Bessai d'Éphèse, *RÉB* 43, 1985, p. 243-251.
38. Vie de Lazare le Galèsiote, cité *supra* n. 5, p. 585.
39. GREENFIELD, *The Life of Lazaros,* p. 50-51.
40. *Ibid.,* p. 52 : l'œuvre ne peut dater d'avant septembre 1057, mais ne saurait être postérieure à la fin du troisième quart du XIe siècle. Les arguments de l'auteur sont plus décisifs pour le *terminus post quem* que pour le *terminus ante quem,* simple conjecture, mais fort vraisemblable.
41. GREENFIELD, *The Life of Lazaros,* p. 41, indique à bon droit que Grégoire s'insère dans la polémique.
42. Sur tout ceci, *ibid.,* p. 61-66. On prendra toutefois garde que le chrysobulle (non daté) d'Andronic II. s'il fait logiquement fusionner le Galèsios avec un monastère de la Résurrection, nom du dernier établissement fondé par Lazare sur la montagne, donne au monastère fusionné le nom de Théotokos. ce qui est ambigu. En effet, la seconde des trois fondations de Lazare sur la montagne était ainsi dédiée, mais c'était aussi le cas de Bessai.
43. Vie de Lazare le Galèsiote, c. 247, p. 586.
44. *Ibid.,* c. 223, p. 576. La fin du paragraphe laisse entendre que Bessai a intrigué pour bénéficier de cette confirmation impériale en lieu et place du Galèsios : « Le puis né [a] reçu la bénédiction à la place de l'aîné. »
45. *Ibid.,* c. 246, p. 585.
46. *Ibid.,* c. 250, p. 587.
47. Vie de Lazare par Grégoire de Chypre (*BHG* 980), éd. H. DELEHAYE, *AASS Novembris* III, Bruxelles 1910, c. 42, p. 606. Cf. les remarques de GREENFIELD, *The Life of Lazaros,* p. 39-40 et 359, n. 1043.
48. Vie de Lazare le Galèsiote, c. 245, p. 584. Comme le montre justement Greenfield, si le premier passage du texte (διὰ τὸ μὲν ὄρος ὑπάρχειν τῆς μητροπόλεως Ἐφέσου) peut renvoyer seulement au ressort ecclésiastique, la suite du même paragraphe montre qu'il s'agit bien de propriété (διὰ τὸ εἶναι τὸν τόπον τῆς μητροπόλεως).
49. *Ibid.,* c. 247, p. 586.
50. II est évidemment bien placé pour le savoir, puisqu'il est responsable des biens de la métropole, dont le mont Galèsios. Comme le fait justement remarquer GREENFIELD, *The Life of Lazaros,* p. 348, n. 1001-1002, il s'agit d'un seul et même personnage, contrairement à ce que j'avais laissé entendre dans Evergetis *typikon,* p. 111.
51. Vie de Lazare le Galèsiote, c. 245, p. 585.
52. Lui ou ceux qui l'inspirent. En effet, Lazare est incapable d'écrire lui-même sa *diatypôsis.* La Vie dit qu'il a fait venir le scribe Nicolas. « Quand le frère l'eut interrogé sur chacune des choses qu'il devait consigner dans la règle, il partit, l'écrivit et revint. Quand il lui lut, le père fut satisfait et dit que c'était bien » (*ibid.,* c. 246, p. 585). Donc Lazare n'a pas véritablement dicté le texte, mais

plutôt donné les grandes lignes ; vu son état, il n'en a pas forcément contrôlé le détail. Donc, derrière Lazare, il faut voir surtout le camp, dont fait partie l'hagiographe, de ceux qui veulent, en dépit de tout, rester au Galèsios.

53. *Ibid.,* c. 246, p. 585. J'ai par mégarde écrit le contraire, Kaplan, *Les hommes et la terre,* p. 306 ; MALAMUT, Bessai d'Ephèse, cité *supra* n. 37, p. 247, partageait ce point de vue.

54. Cf. par exemple la répartition des surplus dans la *diataxis* de Michel Attaliate : P. GAUTIER, La Diataxis de Michel Attaliate, *RÉB* 19, 1981, p. 53-55.

55. Vie de Lazare le Galèsiote, c. 221, p. 575.

56. Nouvelle ambiguïté dans la rédaction : le Galèsios n'a aucun *proasteion.*

57. Voir les excellentes explications sur ce point données par GREENFIELD, *The Life of Lazaros,* p. 354, n. 1019. Ces explications figurent déjà dans MALAMUT, Bessai d'Éphèse, p. 245, cité par Greenfield.

58. Vie de Lazare le Galèsiote, c. 247, p. 585-586.

59. Vie de Léontios, c. 7-9, p. 38-44.

60. *Ibid.,* c. 37, p. 74.

61. Cf. M. KAPLAN, Léontios de Jérusalem, moine ou évêque ?, dans *The heroes of the Orthodox Church. The New Saints 8th-16th centuries,* éd. E. KOUNTOURA-GALAKÈ, Athènes 2004, p. 295-311.

62. TSOUCARAKIS, *The life,* cité *supra* n. 6, p. 12-13. La famille des Goudélai est déjà connue en 1034 et au début du règne d'Alexis I[er] Comnène : J.-Cl. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210),* Paris 1990 (Byzantina Sorbonensia 9), p. 224-225 et 370. Sur la date d'écriture, cf. M. KAPLAN, Un patriarche byzantin dans le royaume latin de Jérusalem : Léontios, dans *Chemins d'outre-mer. Etudes sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard,* éd. D. COULON, C. OTTEN-FROUX, P. PAGÈS, D. VALÉRIAN, Paris 2004 (Byzantina Sorbonensia 20), t. 2, p. 475-488 et notamment n. 3 et 63.

63. Vie de Léontios, c. 46, p. 84-86 : dans le chapitre qui décrit l'arrivée au monastère d'Antoine, le futur moine Arsénios qui sera économe du monastère et le second successeur de Léontios, l'auteur explique que celui-ci « lui a transmis par écrit la plupart de ce qu'il raconte ».

64. *Ibid.,* c. 63, p. 104-106. Manuel aurait été impressionné non seulement par l'aspect extérieur (maigreur et pâleur du teint), mais aussi par « la simplicité de ses discours, sa promptitude guidée par la sagesse divine dans les débats et en outre ses facilités à résoudre les difficultés scripturaires ». Deux œuvres théologiques de Léontios nous sont parvenues. Ces deux textes ont été publiés avec la première édition de la Vie de Léontios, Αόργοι Πανηγυρικοὶ Δ' τοῦ πανιερωτάτου ἀρχιεπισκόπου Φιλαδελφείας... Κυροῦ Μακαρίου τοῦ Χρυσοκεφάλου, Vienne 1793, p. 434-439 et 439-440 ; l'édition *princeps* de la Vie de Léontios se trouve aux p. 380-434 de cet ouvrage. Aucun des deux traités ne se distingue par une qualité exceptionnelle, mais le premier est un commentaire sur la phrase « mon Père est plus grand que moi » (Jean 14/28), qui montre une bonne connaissance des controverses théologiques du XII[e] siècle, notamment celles développées au synode constantinopolitain de 1166. Peu importe le niveau du traité ni s'il a été écrit avant ou après le séjour en Palestine : il confirme que Léontios est un théologien au moins acceptable. Sur le synode de 1166, cf. C. MANGO, The Conciliar Edict of 1166, *DOP* 17, 1963, p. 317-330 et, en dernier lieu, P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180,* Cambridge 1993, p. 287-288.

65. Vie de Léontios, c. 23-24, p. 56-60.

66. *Ibid.,* c. 26-27, p. 62-64.

67. *Ibid.,* c. 30, p. 66.

68. Il s'agit sans doute des pièces en alliage principalement d'or et d'argent, utilisées pour la circulation monétaire intérieure, héritières des dévaluations du XI[e] siècle, contenant 5 à 6 carats d'or, et ayant une valeur libératoire du tiers de l'hyperpère. Cette pièce s'appelle souvent *nomisma trachy aspron* (νόμισμα τραχὺ ἄσπρον) ; d'où le glissement de ἄσπρος à λευκός, les deux adjectifs signifiant également blanc. Cf. C. MORRISSON, La *Logarikè* : réforme monétaire et réforme

fiscale sous Alexis I[er] Comnène, *TM7*, p. 419-464 (= EAD., *Monnaie et finances à Byzance : analyses, techniques,* Aldershot 1994, VI).

69. Vie de Léontios, c. 61-62, p. 102-104. Façon pour Léontios d'annoncer son accès à un destin plus élevé.

70. MM VI, p. 100 et 106-107.

71. E. VRANOUSSI, *Βυζαντινὰ Ἔγγραφα τῆς Μονῆς Πάτμου.* A', *Αὐτοκρατορικά,* Athènes 1980, η° 8, ρ. 78-88.

72. MM VI, ρ. 107. Si la ration alimentaire d'un moine de Patmos provient pour moitié des céréales, le *sitèrésion* permet de nourrir environ 60 moines ; en 1157, le testament de Théoktistos a été signé par 76 moines et Patmos en comptera 150. On saisit mieux l'importance de ce *sitèrésion* pour un monastère situé sur une île pratiquement dépourvue de terres arables et l'insistance des moines à le récupérer. Pour ces calculs de rations, cf. TSOUGARAKIS, *The life, p.* 178-179, et KAPLAN, *Les hommes et la terre,* p. 25-28 et 503-504.

73. VRANOUSSI, *Ἔγγραφα τῆς Μονῆς Πάτμου,* cité *supra n..* 71, n° 22, p. 217-224. Le document n'est pas d'une absolue clarté : les 2 livres comprennent-ils les 48 nomismata des concessions précédentes, ce qui réduit le surplus à 96 ? Bien que nous ne connaissions pas avec précision le prix du grain en 1176 et que les confusions soient possibles sur les unités monétaires, les 96 nomismata permettaient d'acheter au moins 400 modioi de grain. Résumé de ces exemptions dans N. OIKONOMIDÈS, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IX[e]-XI[e] siècle),* Athènes 1996 (Fondation Nationale de la Recherche Scientifique, Institut de Recherches Byzantines, Monographies 2), p. 207.

74. Vie de Léontios, c. 73, p. 116.

75. *Ibid.,* c. 74, p. 118.

76. *Ibid.,* c. 76, p. 122.

77. Nous avons vu plus haut l'exemption fiscale des bateaux de Lavra et d'Iviron. Le taux de 1/10 induit qu'il s'agit du *kommerkion.*

78. Le saint meurt le 14 mai 1185 et Andronic en septembre de la même année.

79. *Ibid*, c. 92-93, p. 142-144. Sur les bateaux de Patmos, cf. TSOUGARAKIS, *The life, p.* 186-187 et 209.

80. VRANOUSSI, *Ἔγγραφα τῆς Μονῆς Πάτμου,* n°9, p. 89-97. De fait Patmos a déjà obtenu deux chrysobulles pour 500 modioi (1086, *ibid.,* n° 7, p. 69-77), confirmés en 1119 (*ibid.,* n° 8, p. 78-88). Le chrysobulle de 1186 porte la capacité à 1 500 modioi pour 3 navires.

Literary Composition and Monastic Practice in Early Byzantium: On Genre and Discipline

Derek Krueger

1 The genre hagiography emerged in late antiquity both to describe and to prescribe patterns of monastic life. From its origins with Athanasius's *Life of Antony*, Christian monastic biography asserted a normative power, calling its audience to the imitation of narrated models. The Antony to be emulated was the textual persona of his vita. Athanasius used writing to create a monastic type, "a sufficient picture for monastic practice."[1] Cuing his readers to the suasion of his own text, Athanasius explains of Antony that "simply by seeing his conduct many aspired to become imitators of his way of life" (47). The text replaces vision because now "seeing" Antony's conduct can occur only through report. Antony can be seen only in représentation. The narrative of Antony's life effects the production of monks and monastic institutions, setting the patterns of piety and practice.

2 Seeing monks in texts, as textual subjects, also featured in the *Life of Antony's* regulatory instructions, where textuality functioned as a critical tool. In Athanasius's account, Antony encourages his disciples, "Now daily let each one recount to himself his actions of the day and night [...] Let each one of us note and record our actions and the stirrings of our souls as though we were going to give an account to each other [...] Let this record replace the eyes of our fellow ascetics, so that, blushing as much to write as to be seen, we might never be absorbed by evil things" (55).[2] Displacing onto Antony's lips his own normative rule that monks should keep diaries of the movements of their soul, Athanasius imposes writing as a exercise of monastic witness, a mode in which monks see and are seen, even if only by themselves. Writing is prescribed as a mode of discipline, as a form of chastising vision. The slippage between the literary and the visual rests on the idea that reading is a form of seeing and that writing is analogous to arts such as painting. The bishop, overseeing his flock, institutes writing as the instrument of survey and surveillance, an epistemological tool both for knowing the self and for forming the self. The faithful monk would rewrite himself until he read properly. In writing as he did,

Athanasius granted monks the mandate to author themselves. Or more precisely, Athanasius called on monks to govern themselves in conformity with his story of Antony, who was himself "governed by the logos" of God (14). Athanasius set textual boundaries on either side of the monk, one of shame, and one of desire. Monastic life took place in the territory between Antony's textualized ideal and the dreadful honesty of a written diary. Within this space the monk faced the dazzling narrative of the holy exemplar with fervent longing. Asceticism navigated between textual possibilities.[3]

3 In the Athanasian ideal, monastic identity is thus the identity formed in and by text - and disciplined in and by text. The impact of such a link between writing and monasticism ought not to be underestimated. Due to the wide dissemination and popularity of the *Life of Antony*, subsequent hagiographers inevitably wrote in the tradition of Athanasius, following his model. Moreover, the introductions and conclusions of saints' lives quickly became places where authors presented textualized performances of their own ascetic virtues, particularly humility and obedience.[4]

4 Early Byzantine monasticism is in large part a product of texts and textuality. To the extent that it can be the object of modem study, the writings, together with archeological remains and surviving art, are subject to our own carefully guided acts of interpretation. The disciplined historian no longer (or - a textual confession - rarely) engages in the romantic notion that the surviving texts provide unmediated access to monastic persons. Hagiography did, and does, offer images of holiness embodied, textual identities invested with cultural value. No diaries of the sort that Athanasius's Antony prescribes survive among the papyrus discovered in the Egyptian desert, but a significant number of biographies of monastic heroes do. The texts provided an instrument in the formation of monks, and even when consumed by lay audiences provided an instrument in the formation of the idea of monasticism. Hagiography served to set boundaries, establish patterns, and to inflame desire.[5]

5 Asceticism pervaded early Byzantine Christianity. Through a piety of self-restriction monks and laity alike fashioned themselves to conform to the body of Christ. In the *Life of Antony*, Athanasius called distant monks to imitate Antony; but in his festal letters, he called ail the Christians of Egypt to a temporary monasticism of fasting and prayer during Lent.[6] As a cultural performance, ascetic practice deploys power over the subject to produce identities conforming to established ideals.[7] Preaching exhorted Christians to emulate the virtues of biblical exemplars; ascetic theorists such as Evagrius of Pontus and Dorotheus of Gaza called on Christians not only to train the movements of their bodies but to edit the movements of their soûls.[8] Performances of fasting, vigilant prayer, and the resistance to demonic temptation, presented a visible spectacle, directed toward the laity, other ascetics, or toward the ascetic self, but always depending on an audience for their meaning. Ascetic achievement was a text to be read.[9] The rise of local holy men and women, together with the rise of holy narratives recounting successful efforts, presented a great number of spectacles upon which Christians might gaze and subsequently emulate.

6 Ascetic practice and the making of texts were parallel enterprises. Both in-volved the manipulation of raw material to produce holy identities. Hagiography employed the technology of literary composition to render these ascetic performances acutely visible. But the production of collective biography by the second and third generation of hagiographers, in the *History of the Monks of Egypt*, in Palladius's *Lausiac History*, and in Theodoret of Cyrrhus's *Religions History* belies a movement toward holy individuals.[10]

Instead, collective biography demonstrates a movement toward the generic, a variety of people moving toward a similar ideal.[11] The placement of Symeon the Stylite's story (twenty-sixth out of thirty) within Theodoret's extended travelog of north Syrian day-trips shows one bishop's attempt to blend a particularly prominent ascetic into a broadly holy geography, where so many of the local mountain tops are theaters for ascetic achievement. Time and space, calendar and landscape, were quickly filled with broadly similar options for visits, vénération, and dévotion. Ascetic practice and hagiographical narrative strove toward imitation, and thus toward genre.

7 What then of the relationship between the lives of the saints and the *Lives of the Saints*? Is the distinction merely typographic? Considération of hagiographie writings as textual performances of early Byzantine monasticism refracts an unhelpful distinction between monastic practice and hagiography, between positivist questions of what monks did and philological questions of what texts meant. Hagiography présents ascetics as conforming to models established by other ascetics, rendering asceticism an ultimately generic activity. The hagiographer's task includes asserting or demonstrating that the saint is just like (and sometimes even better than) biblical types or previous monks, conforming to high ideals.

8 The genre hagiography itself arose through imitation, through authors' emulation of earlier texts. In some sense, hagiography as a practice begins not with the first saints' lives, but with the subsequent generation of texts imitating the first. Significantly Athanasius's *Life of Antony* and Gregory of Nyssa's *Life of Macrina*, two of the earliest saint's lives, remark on their own generic instability, a mix of oration and letter.[12] Only later can the genre emerge, iterative and mimetic. By the sixth-century, the Palestinian lives of Cyril of Scythopolis not only present monks excelling in established modes of life, but présent these ideals according to established patterns of generic composition. Cyril' s extensive quotation and borrowing from earlier hagiographie texts, demonstrated by Bernard Flusin and John Binns, exhibits not only the rich contents of the library at Mar Saba, but also Cyril's sense of genre through which he consciously produces a text of the same type, something belonging on the same shelf.[13] The parai lel moves toward regularity and conformity of ascetic practice and its textual représentation depend in the final analysis on the creation of hagiography as a genre of authorial conduct.

9 Through the deployment of hagiographical discourse in these narratives, ideas about holiness were widely disseminated and generalized. And in this process a new kind of authorship emerged. When Theodoret set out in the *Religious History* to "honor the celebrated life" of the saints in writing (prologue 2), he understood the preservation of their memory to demand both a new genre and a new kind of author. In accord with ancient divisions among literary forms, he regarded the work of poets and historians as appropriate to record "bravery in acts of war." With less admiration, he explained that tragedians "make conspicuous [...] misfortunes that had rightly been hidden away," while "certain others expend their words on comedy and laughter" (prologue 2). The new Christian genre has for Theodoret no name. Terming it neither "eulogy" (prologue 8) nor "panegyric," his "narrative form, [...] a plain tale of some few facts" (prologue 9) emerges as a new literary discipline, fitting to the new achievements of those "lovers of the beauty of God," who "bore nobly the revolt of the passions and were steadfast in shaking off the showers of the devil's darts" (prologue 5).

10 Authors, by definition, produce texts; less obvious perhaps is the paradox that texts produce their authors. A poet becomes a poet as he composes poetry, a historian's

identity is formed thought the production of historical narrative. Significantly Theodoret speaks initially not of genres, but of their agents: the identities which arise through the production of specific kinds of literature: of poets, historians, tragedians, and comics. If his new narrative genre has no name, neither has its production afforded him an established identity. Modern scholars write of hagiography and hagiographers, but these terms and their uses are of nineteenth-century origin. The production of saints' lives made Theodoret a writer of saints' lives, a specifically Christian identity which was relatively new and not yet entirely fixed.

11 The ascetic revolution of late antiquity was a potent generative matrix. If an earlier scholarly discipline used hagiography as a window onto the newness of late ancient monasticism, more intensive study of the texts as texts yields the conclusion that in hagiography *two* new things are emerging: the new system of practice, and the new system of representing this practice in letters. Is the text a simulacrum of monastic practice, or is monastic practice a simulacrum of the text? Or do we break beyond the hermeneutic circle through an appreciation of a literary genre itself as discipline - as a following of complex and demanding rules?[14]

NOTES

1. ATHANASIUS, *Life of Antony*, introduction, ed. g. J. M. BARTELINK, *Athanase d'Alexandrie : Vie d'Antoine.* Paris 1994 (SC 400): English trans. R. C. GREGG, *Athanasius: The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, New York 1980. On the normative power of hagiography. see P. BROWN, The Saint as Exemplar in Late Antiquity, in *Saints and Virtues*, ed. J. S. HAWLEY, Berkeley 1987. p. 1-14. S. A. HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and the* Lives of the Eastern Saints. Berkeley 1990, p. xiii, 5; E. Clark. The Ascetic Impulse in the Religions Life, in *Asceticism*, ed. V. WIMBUSH, R. VALANTASIS, New York 1995, p. 503.

2. D. BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford 1995, p. 260.

3. See also A. CAMERON, Ascetic Closure and the End of Antiquity. in *Asceticism*, ed. WIMBUSH - VALANTASIS (as in η. 1), p. 153; P. C. MILLER, Desert Asceticism and the Body from Nowhere. *Journal of Early Christian Studies* 2, 1994, p. 137-153; R. VALANTASIS, Constructions of Power in Asceticism, *Journal of the American Academy of Religion* 63, 1995, p. 775-821.

4. D. KRUEGER. Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East. *Journal of Religion* 79, 1999, p. 216-232.

5. On the erotics of hagiography, see V. BURRUS, Queer Lives of Saints: Jerome's Hagiography. *Journal of the History of Sexuality* 10, 2001. p. 442-479.

6. BRAKKE, *Athanasius* (as in n. 2), p. 182-198.

7. VALANTASIS, Constructions of Power (as in n. 3), *passim.*

8. EVAGRIUS, *Praktikos*, ed. A. and C. GUILLAUMONT, *Évagre le Politique : Traité pratique ou le moine*, 2 vols., Paris 1971 (SC 170, 171). DOROTHEUS OF GAZA, *Didaskalia*, ed. L. REGNAULT, J. DE PREVILLE, *Dorothée de Gaza : Œuvres spirituelles*, Paris 1963 (SC 92).

9. ATHANASIUS, *Life of Antony* (as in η. 1), 67. G. FRANK. *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley 2000.

10. *Historia monachorum in Aegypto*, ed. A.-J. FESTUGIÈRE, Bruxelles 1961 (Subsidia hagio-graphica 34). *Palladio: La storia lausiaca*, ed. G. J. M. BARTELINK, Milan 1974 (Vite dei santi 2). *Theodoret de Cyr : Histoire des moines de Syrie*, ed. P. Canivet, A. LEROY-MOLINGHEN, 2 vols., Paris 1977-1979 (SC 234, 259); English trans. R. M. PRICE, *Theodoret of Cyrrhus: A History of the Monks of Syria*, Kalamazoo 1985.
11. P. C. MILLER, Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy, in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, ed. T. HAGG, P. ROUSSEAU, Berkeley 2000, p. 209-254.
12. ATHANASIUS, *Life of Antony*, prologue; GREGORY OF NYSSA, *Life of Macrina*, prologue, ed. P. MARAVAL , *Grégoire de Nysse : Vie de sainte Macrine*, Paris 1971 (SC 178). D. KRUEGER, Writing and the Liturgy of Memory in Gregory of Nyssa's *Life of Macrina, Journal of Early Christian Studies* 8, 2002, p. 492-493.
13. CYRIL OF SCYTHOPOLIS, *Lives of Euthymius and Sabas*, ed. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 49.2), p. 3-200. B. FLUSIN, *Miracles et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983, p. 41-86; J. BINNS, *Ascetics and Amhassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314-631*, Oxford 1994, p. 57-66; D. KRUEGER, Writing as Dévotion: Hagiographical Composition and the Cuit of the Saints in Theodoret of Cyrrhus and Cyril of Scythopolis, *Church History* 66, 1997, p. 713-715.
14. The ideas in this essay have been further developed in D. KRUEGER, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia 2004.

AUTHOR

DEREK KRUEGER

University of North Carolina at Greensboro

Eustathios von Thessalonike und sein Publikum

Karin Metzler

BIOGRAPHISCHER RAHMEN

1 Ein Byzantiner wird Erzbischof[1]. Sein Leben hat bisher zwischen kirchli-cher Laufbahn, Karriere am Kaiserhof und schriftstellerisch-gelehrter Tätigkeit geschwankt, wie dies in Byzanz leicht der Fall sein konnte. In seiner weltlichen wie seiner geistlichen Karriere hat er es bisher nicht so weit gebracht, wie es seinem Ruf als Gelehrter entspräche. Sein Name ist Eustathios[2]. Als Gelehrter hat er unangefochtenen Ruhm, er hat begeisterte Schüler an der Patriarchats-schule; doch seine auBere Stellung ist bislang nicht glanzend: Er hat verschie-dene Ämter in der kaiserlichen und der Patriarchalkanzlei ausgeübt, ohne zu groβem Einfluss zu gelangen. Er brachte es bis zum Diakon der Hagia Sophia, stand aber immer wieder ohne Besoldung da[3]. Ein (übrigens besoldetes) Amt ist charakteristisch fur seine Stellung zwischen Patriarchat und Kaiserhof: das Amt des μαΐστωρ τῶν ῥητόρων[4], ein Amt im Patriarchat, ernannt vom Kaiser, mit Aufgaben am Kaiserhof[5].

2 Auch bei der Ernennung zum Bischof ist kaiserliche Protektion im Spiel: Er ist zunächst als Bischof von Myra vorgesehen, wird dann aber auf Veran-lassung des Kaisers Erzbischof von Thessalonike[6], der zweitgröβten Stadt des byzantinischen Reiches.

3 Was Krönung der Laufbahn sein sollte, wird keine wirkliche Erfolgs-geschichte. Er hat von Anfang an Querelen mit den Bewohnern seiner Diozese, die sich jahrelang hinziehen - zu einem Zeitpunkt[7] spricht er von 16 Jahren, aber niemand weiβ, ob sie sein Leben nicht bis zum Tod begleitet haben. Dieser Streit führt irgendwann dazu, dass er seine Diozese eine Zeitlang verlässt -wann das war, aus welchem Grund, welchen Verlauf es nahm, ist Gegenstand der wissenschaftlichen Kontroverse; es herrscht nicht einmal Einigkeit darüber, ob sich diese Abwesenheit vor oder nach 1185 ereignete, einem der wenigen festen Daten in seiner Biographie: Damals erlebte er als Augenzeuge, wie Thessalonike durch die Normannen erobert wurde, was er dann beschrieb[8].

4 Ich beschäftige mich mit seiner Auseinandersetzung mit der Diözese Thessalonike, und zwar mit dem Abschnitt daraus, als seine Schrift *Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ ἐπὶ διορθώσει τῶν περὶ αὐτόν* entstand, „De emendanda vita monachica“. Schon aus dieser Schrift kann man ersehen, wie viele Probleme sich ergeben, wenn man den genauen Ablauf der Biographie des Eustathios aus einzelnen Satzen aus verschiedenen Schriften zusammensetzt, ehe diese Schriften in verlasslicher Edition vorliegen und sorgfältig interpretiert sind.

5 Die *Episkepsis* hat die Form einer Rede an Mönche der Diözese Thessalonike, vor allem Äbte und Monche der Groβen Ordnung, verfasst von ihrem Erzbi-schof, der sich in der Feme, wahrscheinlich in Konstantinopel[9], befindet. Sie ist voller Vorwürfe und Ermahnungen: Eustathios halt den Gegnern ihr verfehltes Leben als Mönche vor, indem er sie mit den Gelöbnissen konfrontiert, die sie bei der Tonsur geleistet haben, wie es der liturgische Text vorsieht[10]. Eustathios erklärt es als sein Ziel, dass die Schrift in seiner Diözese verlesen wird[11]; man fragt sich aber, ob die Gegner des Eustathios geneigt waren, dieser Aufforderung nachzukommen; denn die *Episkepsis* geht mit ihnen hart ins Gericht, brandmarkt ihre Lebensweise als völligen Abfall vom mönchischen Ideal und geht derart ins Detail der Missstände, dass - der heutige Leser über so viel Alltags-Realität entziükt ist; der Gescholtene selbst wird diese Schilderung nicht auch noch haben verbreiten wollen. Für wen schreibt aber Eustathios seine Schrift wirklich, wenn es nicht die angesprochenen Adressaten sind? Um das zu beantworten, muss man zunächst fragen: In welcher Situation äuβert er sich in dieser Weise?

DIE SITUATION DES EUSTATHIOS

6 Man spricht von einer „Flucht des Eustathios aus Thessalonike“; kann man das? Genauer gefragt: Ist der Erzbischof vertrieben worden? Er hat es irgend-wann so aufgefasst, wie er in einer anderen Schrift ausspricht[12]; aber in der *Episkepsis* lässt er davon nichts verlauten. Wenn er sich hier darüber beklagt, er sei, durch Schuld seiner Gegner, ein διωκόμενος καὶ φεύγων[13], so handelt es sich eindeutig um juristische Terminologie: Er ist angeklagt, einem Prozess unterworfen. An einer anderen Stelle wird die Vorgeschichte dieser Anklage berührt: Ein angeredeter, aber nicht genannter Gegner hatte in einer Versammlung von Gleichgesinnten gedroht: „Ich gehe hin und kotze die Verfehlungen des Metropoliten aus“, ἄπενμι ἐξεράσων τὰ κατὰ τοῦ μητροπολίτου[14].

7 Wie aus einer anderen Schrift[15] muss man hier folgern, dass Bewohner der Diözese (hier eindeutig Gegner aus den Klöstern) ein Disziplinarverfahren gegen Eustathios bei der Kirchenbehörde anstrengten.

8 Wenn Eustathios angeklagt wird, was bringt man gegen ihn vor? Unsere Schrift legt nahe, dass der Hauptpunkt μνησικακία lautete[16]. Wirft man also Eustathios vor, er sei „nachtragend“? Wohl kein Anklagepunkt, um ein Disziplinarverfahren anzustrengen; μνησικακία wird man als „Rachsucht“ verstehen mussen. Die Anklage der „Rachsucht“ konnte vor dem Patriarchat vorgebracht worden sein wegen der Kirchenstrafen, die Eustathios verhangte. Denn diese waren ein wunder Punkt: Seinem Gegner wirft Eustathios vor, er kampfe um seine Unabhangigkeit vor allem, um Strafen zu entgehen; er sei „wegen des Übermaβes seiner Verfehlungen bestrebt, keiner Bestrafung unter-worfen zu sein“[17]. Sich selbst charakterisiert Eustathios wiederum: Er sei „von Gott beauftragt,

bei so gearteten Verhaltnissen geistlich zu ermahnen, zu prüfen und Strafen aufzuerlegen“[18].

9 Doch gleichzeitig ist er darauf bedacht, sich selbst zu prasentieren als einen, der auf Kirchenstrafen verzichtet, z. B. gleich im Proömium: Er will „ihnen ihre Fehler nachweisen und sie ohne Strafandrohung ermahnen (denn Strafen kann man ihnen nicht auferlegen, wie man sie auch denen nicht auferlegen kann, die durch ihre Verfehlung bis ins Mark getroffen sind)“[19]. In der Schrift weist er immer wieder darauf hin, dass er gütlich zur Besserung rede[20], obwohl er es doch nicht am härtesten Tadel fehlen lasst[21]. Ein Betroffener würde den Widerspruch deutlich empfinden; doch ein Publikum, dem die Vorwürfe gegen Abwesende vorgetragen werden, wird sie als erwiesen ansehen, wenn der Vortragende seine eigene Milde herausstellt.

REKONSTRUKTION DES INTENDIERTEN PUBLIKUMS

10 Was ist das für ein Publikum, das nicht selbst betroffen ist, sich aber dafür interessiert, welche Vorwürfe Eustathios seinen Mönchen macht? Es war offenbar hochgebildet und intellektuell anspruchsvoll, es muss der gebildeten Elite angehört haben. Das sprechendste Indiz dafür sind die Sprache und das Stilregister, die die Schrift wählt: Das Griechisch des Eustathios ist (in Lexik und Satzbau) eines der ausgefeiltesten in der byzantinischen Literatur, den angesprochenen Gegnern aber wirft Eustathios Unbildung vor[22]. Der Text bietet sich dar als lange, sehr gelehrte und rhetorisch brillante Rede, deren Anspielungen einen breiten Bildungshintergrund bei den Zuhörern vorausset-zen, so die häufigen Vergleiche und die ausführlichen Exkurse. Der Adressat sollte nicht nur die Wissens-Voraussetzungen mitbringen, sondern auch Vergnügen haben am spielerischen Andeutungsstil. Die Vergleiche spielen auf einen oft entlegenen Vergleichsbereich an, und es sind vielfach nur sehr unge-fahre Anspielungen, die wenig Hilfe geben, das Gemeinte auch ohne das Hintergrunds-Wissen zu verstehen.

11 Zum Beispiel muss der Rezipient sofort verstehen, warum in der Ermahnung, der Gegner solle sich dem Bischof fügen, zwischen zwei (nur dem Sinn nach angeführten) neutestamentlichen Zitaten[23] vom Sack des Anaxarchos[24] die Rede ist: „Was weiter? Er setzt dir oftmals recht hart zu? So trage es, und sage dagegen ebenso oft, wie einen Zauberspruch, die abgewandelten Worte: ’Jedermann bedrangt mich, und niemand wird doch bedrängt’ (in diesem Sinn ist auch der ’Sack’ zu verstehen, von dem Anaxarchos sprach). So wirst du den Titel des ’Mühseligen’ ererben und seine Seligpreisung gewinnen.” Allen drei Andeutungen gemeinsam ist, dass sie irdisches Leiden als bedeutungslos herunterspielen.

12 Exkurse nenne ich Ausführungen, die nicht in erster Linie dem Gedanken-Zusammenhang der Schrift dienen, da sie deren Thema oft feme stehen oder gar widersprechen. Sie sind zwar nicht so schwer verstandlich wie die Vergleiche, weil sie ihr Thema ausfuhrlich darlegen; sie wenden sich jedoch an ein Publikum mit ausgefallenen Interessen.

13 Wenn zum Beispiel Eustathios seine Behauptung zu untermauern will, in jeder Stufe des Mönchtums könne Vollkommenheit angestrebt werden, vergleicht er die verschiedenen Stufen mit den Arten von Sternen, nämlich Fixsternen, Planeten und kleineren Sternen, aus denen Sternbilder bestehen. Ausfuhrlich bespricht er, was für die Angehörigen der untersten Stufe, die μικροσχήμονες, aus dieser Parallele folgt: Sie stehen zwar den Sternbildern nahe, brauchen aber keine Angst zu entwickeln, dass sie deren schlechte

Assoziationen wahrmachen müssen: „Und wenn nun ein neugeweihter Monch dergleichen furchtet, dass er wegen des Drachens unter den Sternbildern selbst gefräßig wird, oder wegen der Baren allverschlingend, dass er sich wegen des Pegasos der Geilheit zuneigt[25] und widernatürlich in der Luft schwebt, dass er schief geht wie ein Krebs, weil er nicht geradeaus gehen kann, wie es einem Menschen ziemt, dass er auf Rauberweise vom Niederschießen lebt wegen des Schiitzen am Himmel und wild wird bis zum außersten (bis ins Horn, wie es heiBt) wegen des Steinbocks, so ist er von irrer Furcht besessen oder vielmehr krank am hypochondrischen Symptom“[26]. Vom Gedankengang her wäre weniger mehr: Für den Vergleich ist nur die Vollwertigkeit aller Sternklassen wichtig; die Sternbilder, die eher widrige als dem Mönchtum nahestehende Assoziationen wachrufen, sollte Eustathios da lieber weglassen. Doch er übergeht diesen Schwachpunkt nicht etwa, sondern weist auf ihn durch einen Selbstrückruf hin - das deutet darauf, dass das Thema ihm besonders attraktiv erscheint[27].

14 Vergleiche und Exkurse haben gemeinsam: Sie verlangen ein Hintergrunds-Wissen, das seinen Schwerpunkt auf der heidnischen Antike hat; das deutet darauf, dass die Adressaten unter der gebildeten Elite eher unter Laien als im Klerus zu suchen sind.

15 Über der Ausrichtung auf die Antike ist natürlich nicht zu übersehen, dass die Schrift mit dem Mönchtum ein kirchliches Thema hat, den Groβteil inner-kirchlichen Zustanden widmet und in langen Ausführungen eine Monchs-theologie entwickelt. Kann man da annehmen, dass es besonders der weltliche Teil der Elite ist, an den sie sich „eigentlich“ richtet?

16 Doch gab es einen solchen Kreis in der „Aristokratie“ gerade des 11./12. Jahrhunderts: Verbreitet war es, sich nach einem „weltlichen” Leben ins Kloster zuriickzuziehen, beispielsweise als Witwe, im Alter oder bei Entmach-tung. Es kam vor, dass das ein erzwungener Schritt war; aber es dürfte auch Menschen der hochsten Gesellschaft gegeben haben, die sich aus religiosen Grunden mit diesem Gedanken trugen. Aus der Funktionselite der Gesellschaft stammen zu dieser Zeit auch die Stifter von Klöstern[28].

17 Es gibt im Text Hinweise auf ein solches Klima: Z. B. wird in Kap. 120f. geschildert, wie Mönche einen reichen Bauern mit unredlichen Mitteln als Mönch anwerben. Der Bauer, der da betrogen wird, ist freilich als naiv darge-stellt: Bei ihm verfängt es, dass ihn die Mönche mit warmen Bädern und einem festlichen Mahl traktieren; nach diesen leiblichen Genüssen wird er mit Erzahlungen von Wundern, Visionen und asketischen Höchstleistungen in den Bann geschlagen: „Um sich zu rühmen, geben sie dann auch Visionen, göttliche Erscheinungen, wohl auch Wunder und anderes dergleichen zum besten, wodurch ein frommer Sinn, der an Gott und an seinen Dingen Gefallen findet, zur Sehnsucht nach dem, was oben ist, beflügelt wird und sich in gottgefälliger Weise nach dem Überirdischen sehnt“[29]. Schließlich hat die „Jagd“ Erfolg, und er wird ein - unvollkommener - Mönch. Wenn auch dieser reiche Bauer naiv ist, so ironisiert doch Eustathios die Wirkung der Themen nicht, δι’ ὧν ευλαβέστερος νοῦς καὶ τῶν θείων ἐραστὴς ἀναπτερύσσεται καὶ τῶν ἄνω ἐφίεται θεοφιλῶς - es ist anzunehmen, dass sich sein Publikum von solchen religiösen Schilderungen ebenso sehr gefangen nehmen ließ[30]. Denn an anderer Stelle beeindruckt der kritisierte Abt vornehme Besucher mit der Erzählung von seinem geistlichen Werdegang: Auch hier ist von Wundern, Visionen und Prophezeiungen die Rede; außerdem erfährt man, dass das von Eustathios’ Gegnern vertretene Mönchtum auch damit fur sich warb, dass es sich ganz am „geistlichen Vater“ ausrichtete[31].

18 Eustathios selbst zeichnet ein ganz anderes Bild vom geistlichen Aufstieg des Monchs nach seiner Weihe, ohne die spirituelle Anleitung eines geistlichen Vaters", hingegen durch Selbsterkenntnis und asketische Übungen; nur die Lektüre theologischer Schriften lässt er als Anleitung gelten. Damit „bedient" aber auch er ein schwärmerisches Bild von den geistlichen Aufstiegs-moglichkeiten des Mönches, führt der Aufstieg doch zur unio mystica.

19 Wenn ein nichtmönchisches Publikum angesprochen ist, erklärt diese Aus-richtung auch gut die hohe Anerkennung, die Laien immer wieder ausgespro-chen wird[32], obwohl der Monch grundsatzlich einen höheren Rang einnimmt[33].

20 Zum Abzielen auf die weltliche Elite passt weiter das ausgeprägte Standesbewusstsein des Eustathios, der der bisher privilegierten Gruppe ihre Privilegien erhalten wissen will[34]. Er rechtfertigt bestehende soziale Unter-schiede und Hierarchien[35]. Damit stimmt er mit der Haltung der Typika „aristokratischer" Klöster überein[36].

21 Umgekehrt zeigt er sich gegen die Nicht-Privilegierten voreingenommen: Gegen Angehörige der untersten Schichten, fur die das Mönchwerden einen sozialen Aufstieg bedeutete, spricht in seinen Augen ihre ehemalige Armut, bewiesen durch ihr ehemaliges Erscheinungsbild[37], und er stellt sie in die Nähe von Kriminellen: „Kennen wir nicht fürwahr so manche Leute, die an einem billigen Webstuhl saβen und fur ihre Arbeit des ganzen Tages bestenfalls einige Münzen Geld einnahmen, die sich leicht zahlen lieβen? andere, die Kleider nähten oder Erz hämmerten oder Zelte machten? wieder andere, die die ver-schiedensten Tierhäute bearbeiteten, andere, die das Meer durchpflügten fur die kümmerlichste Nahrung? viele andere wieder, die geradezu Bettler und daher Kriminelle waren? Miissten wir dazu neben diesen Menschen nicht auch die rechnen, die wegen Beraubung der Kirchen oder sonstigen Diebstahls diese Stadt als einen schwierigen Aufenthalt aufgeben mussten und nun ihre Augen nach dem einen oder anderen oder einem dritten Berge in unserem Gebiet erhoben...?"[38] Eustathios ist ein Vertreter des byzantinischen Standesdünkels, der „snobbery"[39].

22 Bisher haben wir das intendierte Publikum geortet in der höchsten Gesell-schaftsschicht der hochgebildeten weltlichen Elite; es lässt sich noch naher eingrenzen, namlich auf die Elite von Konstantinopel[40]. Konstantinopel nimmt in der Schrift nämlich eine prominente Stellung ein: Eustathios preist sie mit den üblichen Topoi, etwa als Paradies und Auge der Welt[41], und bezeichnet sie als seine „angestammte Stadt"[42]. Ihre Bewohner empfindet er mehr als seine „eigenen Leute" als die der Diozese Thessalonike[43]. Besonders herausgehoben scheint sie ihm durch ihre vorbildlichen Monche, bei denen er ein Leben ohne Fehl sieht[44]; ihre Theologie ist fur ihn so richtungweisend, dass er sich immer wieder darauf beruft[45]. Dieses Lob ist auffällig; denn wenn sonst in der über-lieferten Literatur Kritik am Monchtum geübt wird, so richtet sich diese meist gegen Konstantinopler Mönche[46].

23 Das gemeinte Publikum stand ferner dem Kaiser nahe und identifizierte sich mit den Werten des Kaisertums; das ist aus dem Text zu erkennen: Wenn über den Symbolgehalt verschiedener Farben gesprochen wird, wird der kaiser-lichen Farbe Rot äuβerstes Lob zugesprochen[47]. Der Kaiser ist auf der einen Seite beispielhaft für die Tugenden des Laien; sein βασιλεύειν wird als Herrschen über Affekte ausgelegt[48]; auf der anderen Seite werden ihm religiose Benennungen zugesprochen, die sonst auf Monch und Abt beschränkt sind[49] , sogar Wundertaten[50].

24 Das ist aufschlussreich für Eustathios' Verhältnis zum Kaiserhof: Wir haben ihn ja in seinem Lebenslauf als Protege des Kaisers kennen gelernt. Doch während er die *Episkepsis* schreibt, ist es um die kaiserliche Protektion schlecht bestellt: Der Kaiser war nicht bereit, zu Eustathios' Gunsten zu intervenieren; seiner Meinung nach sollte er mit seinen eigenen Leuten selbst zurechtkommen[51]. Im Umkreis des Kaisers sucht er aber immer noch Rückhalt.

25 Die Schrift enthält sich schließlich jeglicher Kritik an Frauen[52]; dies kann ein Reflex der realen Zustände sein[53], könnte aber auch bedeuten, dass Eustathios Rücksicht nimmt auf ein Publikum, das auch Frauen umfasste, die mit dem Gedanken spielten, Nonne oder Klosterstifterin zu werden[54].

26 Die *Episkepsis* ist nicht die erste Schrift des Eustathios, für die - aus dem Text - eine Intention rekonstruiert wird, die über das hinausgeht, was der Text als seinen Horizont „zugibt"; ein zweites Beispiel für die Ausrichtung eines Textes auf ein anderes Publikum, als direkt angesprochen wird, hat Panagiotis Agapitos analysiert, nämlich Eustathios' Grabrede für Nikolaos Hagio-theodorites[55].

27 Um zusammenzufassen: Neben dem angesprochenen gab es noch ein intendiertes Publikum, das für die Ausgestaltung der Schrift die entscheidende Rolle spielt: Es ist in der hochgebildeten Elite der höchsten Gesellschaftskreise in Konstantinopel zu suchen, aus der gerade zu dieser Zeit die Stifter von Klöstern kamen; Eustathios kommt ihm durch intensive Anspielungen auf Bildungsgehalte vor allem der Antike entgegen, durch ein hohes Ideal vom geistlichen Aufstieg des Mönchs, durch ausgeprägtes Standesbewusstsein, durch hohes Lob für die Stadt Konstantinopel und die Interessen dieses Adressatenkreises, zu denen auch der Kaiser in seiner Herrscherrolle gehört.

28 Vor diesem intendierten Publikum rechtfertigt er sich in bedrängter Situation: Er hat sich von seiner Diözese Thessalonike entfernt und muss sich einem Disziplinarverfahren der Kirchenbehörde unterziehen. Mit der Schrift entwirft er ein strahlendes Bild von sich: Seine Amtsführung ist untadelig, seine Auffassung vom Ideal des Mönches genügt den höchsten Erwartungen, und nicht zuletzt erweist er mit der Schrift sein rhetorisches Können.

29 Seine Zuhörer, so hatten wir rekonstruiert, sind nicht dieselben, die über sein kirchliches Disziplinarverfahren zu entscheiden hatten. Aber seine Richter waren verwandt und verschwägert mit der weltlichen Elite, bei der Eustathios derart für seine eigene Person warb. Er konnte den Rest dem Netzwerke des Klatsches überlassen.

NOTES

1. Mit diesem Aufsatz stellte ich beim XXe Congrès international des Etudes byzantines 2001 wichtige Thesen meiner entstehenden Arbeit iiber die unter dem lateinischen Titel „De emendan-da vita monachica" bekannte Schrift des Eustathios von Thessalonike (im Folgenden Eustathios, *Episkepsis*) vor; diese hat inzwischen der Freien Universitat Berlin als schriftliche Leistung zur Habilitation vorgelegen und wird z. Z. zur Publikation in den Reihen „Corpus fontium historiae byzantinae" und „Supplementa Byzantina" vorbereitet (voraussichtlicher

Erscheinungstermin 2006). Sie umfasst Prolegomena, eine kritische Edition mit Übersetzung. Untersuchungen. Kommentar und Indices.
Die hier dargelegten Thesen werden dort in den Untersuchungen ausführlich begründet und erörtert. Der Text der Neuedition liegt den Zitaten und der Deutung einzelner Textstellen im Folgenden bereits zugrunde; die Stellenangaben folgen der bisherigen Ausgabe: Eustathius Thessalonicensis, *Opuscula*, ed. G. L. F. Tafel, *Eustathii metropolitae Thessalonicensis Opus-cula*, Frankfurt/Main 1832 (im Folgenden Eusr., *Opusc*).
Ich mochte nicht verschweigen. dass die Thesen iiber das Publikum der *Episkepsis* den Gesprachen mit dem herausragenden Kenner des Monchtums Michael Kohlbacher Entscheidendes verdanken. Wahrend der Drucklegung dieses Aufsatzes erschien S. Schonauer, Flucht vor den Glaubigen? Abenteuerliches aus dem Leben des Eustathios von Thessalonike. in: L. Hon-mann, A. Monchizadeh (Hgg.), *Zwischen Palis, Provinz und Peripherie. Beitrage zur byzantinischen Geschichte unci Kultur*, Wiesbaden 2005 (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 7), S. 705-717. Obvvohl dort wichtige Einzelheiten anders bewertet werden (die Abwesenheit von Thessalonike und Anwesenheit in Konstantinopel, das Disziplinarverfahren und seine Veranlassung durch Anklage des Gegners. die Stellungnahme des Kaisers), scheint mir, dass die hier vorgestellten Thesen sehr gut in den dort gezeichneten Rahmen passen.

2. Zu den im Folgenden angesprochenen Problemen der Biographie des Eustathios s. die wegweisenden Artikel S. Schonauer, Zum Eustathios-Codex Basileensis A. III. 20, *JOB* 50, 2000, S. 231-241, und Ead., Eustathios von Thessalonike - ein fahrender Scholiast?, BZ 97, 2004, S. 143-151. Zum Beinamen des Eustathios Kataphloron: Eustathius Thessalonicensis, *Expugnatio Thessalo-nicae*, ed. St. Kyriakidis, *Eustazio di Tessalonica, espugnazione di Tessalonica, Testa critico, introduziane annataziani.* Palermo 1961 (Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici. Testi e monumenti. Testi 5), S. XXXV-XXXVII; ferner etwa P. Wirth, *EustatfUana. Gesammelte Aufsdtze zu Leben und Werk des Metrapaliten Eustathios van Thessalonike*, Amsterdam 1980; A. Kazhdan, S. Franklin, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge 1984, S. 117-119.

3. Dieser Aspekt wird sichtbar in der Darstellung der Biographie bei Kazhdan - Franklin, *Studies* (s. Anm. 2), ζ. B. S. 122. Nach dem Erkenntnissen von Schönauer, Scholiast (s. Anm. 2), S. 143 mit Anm. 2 und 151 mit Anm. 63 gab gerade die Eingabe des Eustathios wegen des Verlusts seiner Beziige den Anlass fur seinem Aufstieg zum Bischof von Myra und dann Thessalonike.

4. Belege Ph. Kukules, *Θεσσαλονίκης Ευσταθίου τά λαογραφικά*, Athenai 1950, S. 7-9.

5. Zu diesem Amt s. J. Darrouzes, *Recherches sur les όφφίκια de I'Eglise Byzantine* (Archives de l'Orient Chretien 11). Paris 1970, S. 78f. In diesem Amt hatte er die Aufgabe, zu Epiphanias und Ostern Enkomien auf den Kaiser zu schreiben, vgl. Kazhdan - Franklin, *Studies*, S. 131.

6. Die Quellen dazu, vor allem Grabreden des Michael Choniates und des Demetrios Chomatenos, bei F. Dölger, P. Wirth, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453, 2. Teil, Regeslen von 1025-1204* (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Reihe A, Abt. 1), Munchen 19952, Nr. 1518, dort auch zur Datierungsproblematik; das Ereignis ist auch durch die Überschrift der Rede vor Kaiser Manuel bezeugt: Eustathios, *Orationes*, ed. P. Wirth, *Eustathii Thessalonicensis Opera Minora*, Berlin-New York 2000 (CFHB 32), S. 202,3f.

7. Eust., *Opusc*, S. 85,74-77 Λάβετε κατά νοῦν, ὅτι ἕξ ἤδη που και δέκα ἐνιαυτοί, ἐν οἷς καθ' ἡμῶν ἀκονῶντες ὀδόντας ὀξύνετε (Datierung auf 1191 bei L. Petit, Les eveques de Thessa-lonique, *EO* 5, 1901/1902, S. 26-33.90-97.150-156.212-219, hier S. 30, nach einem für 1175 angenommenen Amtsantritt; anders Kazhdan - Franklin, *Studies*, S. 130-132, namlich 1194).

8. S. Anm. 2.

9. S. Anm. 40.

10. Eine Analyse der Beziehung zum direkten Publikum, wie es sich besonders in den Anredeformen spiegelt, werde ich in dem in Anm. 1 genannten Supplementa-Band vorlegen.

11. Die Verlesung ist insbesondere so gedacht, dass Abte sich mit Novizen zusammen seine Schrift anhoren und dadurch bessern lassen, Kap. 190, bes. Eustathios, *Episkepsis*, S. 262,90-92...

προσλαβόμενος τὸ ὑπό σε είσαγωγικὸν φῦλον καὶ συνελθών εἰς ἀκρόασιν (εί μή που τὴν ἡμετέραν ἀπαξιοῖς λαλιάν) ἄκουσον...

12. EUST., *Opusc.* S. 160,51 f. ξενηλατοῦμαι ὑπὸ τοῦ μίσους; vgl. auch S. 160,66-71. Das zeit-liche Verhaltnis der Schrift an die Bewohner von Thessalonike zur *Episkepsis* ist noch zu klären. Es handelt sich entweder um eine andere Interpretation der Situation, oder die Situation ist fur diese Schrift eine ganz andere. Dies gehort zu den Fragen, die bei einer Korrektur der Biographie erwogen werden mussten.

13. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 262,21f. Auf eine Vertreibung des Eustathios bezieht die Stelle G. L. F. TAFEL, *Betrachtungen über den Monchsstand. Eine Stimme des zwölften Jahrhunderts. Aus dem Griechischen des Eustathius von Thessalonich*, Berlin 1847, S. 201 mit Anm. 2.

14. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 248,86-88. Das Verstandnis dieser Stelle verdanke ich Diether R. Reinsch. - Unterstützt wird die Deutung durch ein argumentum ex silentio: Eustathios wirft seinen Gegnern vieles vor, aber nicht, dass sie ihn vertrieben haben.

15. WIRTH, *Eustathiana*, S. 40 nach EUST., *Opusc*, S. 83,70-72 (dort findet die Anklage zusatzlich vor dem Kaiser statt) und S. 85,77-81 (Patriarch), datiert aufFebruar 1191.

16. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 262,19f. μνησικακίας αυτοὺς γράφονται, „sie [d. s. die gegneri-schen Abte] klagen sie [d. s. ihre Bischöfe] der μνησικακία an". Wenn man diese Eigenschaft auch meist harmlos mit „Nachtragen, Unversohnlichkeit, Ubelnehmerei" ubersetzt, so ist sie doch Thema einer eigenen Schrift, in der sich Eustathios gegen eine Karikatur wehrte, in der sie ihm zugeschrieben wurde (EUST., *Opusc*, S. 98,13f.: πρὸς τοὺς ἐπεγκαλοῦντας αὐτῷ μνησικακίαν, εἶποτε ἀναμνησθείη, κακώσεως γενομένης αὐτῷ). Eustathios unterscheidet in den Anfangska-piteln sorgfaltig μνησικακία in einem Wort, diese sei eindeutig Merkmal eines schlechten Charakters, vom unwillktirlichen Eingedenk-Sein erfahrener Übel. Schon von dieser Parallele her scheint die Ubersetzung „Rachsucht“ nicht übertrieben.
In unserer Schrift empfiehlt sich „Rachsucht“ generell als Übersetzung; denn Eustathios macht den Gegnern ebenfalls μνησικακία zum Vorwurf, und diese besteht in einer Gegen-Aktion: S. 248,81-83 τῷ ἀρχιερεῖ καὶ τὴν δι' ἀναφορᾶς μνήμην ἐκκλείοντα καὶ μηδὲ έγγράφοντα τούτο εἰς μνησικακίαν. Auch an einer weiteren Stelle ist von μνησικακία die Rede: S. 261,42 όκνούσι και αύτος [d. i. der Abt] και οι ἀμφ' αὐτὸν την ἀρχιερατικὴν άναφοράν. (Zu beachten ist, dass das Verb όκνέω bei Eustathios vielfach den starken Sinn von „verweigern, nicht tun” hat, ζ. B. S. 261,42.) (In Kap. 184 ist ebenfalls eine Anklage vorausgegangen: Der Abt erhebe gegen den Bischof ungerechte Vorwurfe und schade ihm materiell.)

17. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 248,78f. τον δια τό περιόν τῶν πταισμάτων φιλοτιμούμενον τὸ άνεπιτίμητον.

18. Im Zusammenhang (man beachte den grundsatzlichen Charakter der Selbstdefinition):
EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 254,39-44 και ἐπὶ τούτοις ομολογώ τοιούτος και αύτος είναι λίαν μάλα, ώς και εύ είδώς χρήναι κατ' ίχνη τω μεγαλοσχήμονι τούς μη τοιούτους έπακολουθεΐν και παρηγγελμένος έκ θεού παρακαλεΐν έν τοις τοιούτοις πνευματικώς και έλέγχειν και έπιτιμάν.

19. EUSTATHIOS, *Episkepsis.* S. 214,30f. ελέγξω και άνεπιτιμήτως παρακαλέσω (έπιτιμάν γαρ αύτοΐς ούκ έστιν, ώς ουδέ τοις πλημμελώς πεπληγύσιν εις βάθος).

20. Z. B. charakterisiert er sich EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 244.18-20: οι μη προς άγανάκτησιν άρτι λαλοϋντες, άλλα προς έξόρθωσιν των παρ" ήμΐν, εϊ τί που και έστιν έν τοις νυν διορθώ-σασθαι.

21. Widerspruch gegen sich selbst, den „Vater“, duldet Eustathios nicht: Eustathios, *Episkepsis*, S. 248.67-69 υιός πατρ'ι δίκαια λέγων (cf. GREGORIUS NAZIANZENUS, Carmina moralia MPG 37, S. 917.8) προς άντιλαλιάν έπιτιμάται δικαίως παραιτεΐσθαι μέντοι αυτόν ούκ άν ούδ'ε διά στόματος θαρρήσοι προσενεγκεΐν. Dem einfachen Monch raumt er dagegen ein Widerstandsrecht gegen seinen Abt ein. s. Kap. 171.

22. Am deutlichsten wird EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 245,7-10 ausgesprochen, dass Eustathios mit den Ungebildetsten gar nicht sprechen konnte: Είπε μοι, ώ θεωρητικέ μονάχε αγράμματος ών ές τό πάν - τί δέ μοι έπ'ι σέ άποτείνειν τον λόγον εις κεκόν; -, άλλά γούν ολιγογράμματος (προς σέ γαρ έστι τις λόγος)...

23. 2Cor 4,8 έν παντι θλιβόμενοι άλλ' ού στενοχωροΰμενοι und Jac 1, 12 Μακάριος άνήρ δς υπομένει πειρασμών.

24. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum* 9,59, hrsg. M. MARCOVICH. Stuttgart-Leipzig 2001. S. 673 πτίσσε τον Άναξάρχου θΰλακον, Άναξάρχον δε ού πτίσσεις.

25. Pegasos beschwort als Pferd die Assoziation der λαγνεία herauf (S. 263,87 δια τον Πήγασον προς λαγνείαν τρέφηται). vgl. ARISTOTELES. *Historia animalium* 575b30f.. ed. P. LOUIS. *Aristote, De la generation des animaux*, Paris 1961 Λαγνίστατον δε και των θηλειών και των αρρένων μετ' ανθρωπον ϊππος εστίν.

26. EUSTATHIOS. *Episkepsis*, S. 263,84-93. Cf. EURIPIDES. *Batch.* 743, ed. J. DIGGLE, Oxford 1994. S. 322.

27. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 264,41. Vergleichbare Selbst-Rückrufe: S. 216,10f.; 248,95f.

28. C. GALATARIOTOU, Byzantine *ktetorika typika:* a comparative study, *RÉB* 45, 1987, S. 77-138.

29. Vollstandiger Zusammenhang: EUSTATHIOS, *Episkepsis*, 243,2-12 εἶτα και τὰ πνευματικά περιηγοῦνται εις δέλεαρ, τὴν κατὰ σφᾶς έγκράτειαν οἱ αδιάφοροι, τὸ κατ' ἀρετὴν άλιμόν τε καὶ ἄδιψον οἱ κατάκοροι, το εντεῦθεν άγρυπνον διὰ τὸ ανερμάτιστόν φασι τῆς σαρκός · [...] προφέρουσι δὲ εἰς αὔημα και ὁράσεις και θεοπτίας καί που και θαυματουργίας και άλλα τοιαύτα, δι' ών ευλαβέστερος νοῦς και τῶν θείων ἐραστής άναπτερύσσεται και των άνω έφίεται θεοφιλῶς.

30. Ähnlich unironisch in einer sonst ironisierenden Schilderung S. 260,10-12 προκαλούμενος τον άκροατήν και τω λόγω τούτω εις τά ύπερ έαυτοῦ.

31. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 260,4-15.

32. Z. B. Kap. 114: Ein guter Laie, der sich an das Taufgelöbnis halt, ist besser als ein schlechter Monch, der das dem bei der Tonsur abgelegten Gelübde nicht nachkommt.

33. Z. B. Kap. 194-196.

34. Zwei Beispiele: Wenn Eustathios geiβelt, dass der Abt mit groβem Gefolge Besuche bei Privatleuten macht, so würde er diese Besuche doch tolerieren. wenn es sich um herrschaftliche Hauser handelte oder wenn der Abt Untergebene entsendete: Eustathios, *Episkepsis*, S. 251, 36-38; ähnlich 251,43f. -S. 220,91f.: Stadtische Vornehmheit im Auftreten kommt nur einer bestimmten Gruppe zu.

Eustathios kritisiert uberdies zwar den Gebrauch, den Kloster von ihrem Reichtum machen, aber nicht ihren Reichtum (Parallelen zu Eustathios' Billigung des Reichtums, KAZHDAN - FRANKLIN, *Studies*, S. 141f.); so greift er auch nicht die Organisationsform der Kloster durch die Stiftung von Grundbesitz an, die diesen Missbrauch herausfordert (füzr ihn zählt es nur als vermehrte Versuchung. dass Mönche bei ihrem Handelswesen auch noch Abgabenfreiheit genieβen, Eustathios, *Episkepsis*, S. 229,22f.; die grundsätzlichen Bedingungen streift er nur, wenn er die ehemalige Verwaltung durch weltliche Verwalter verklart und wenn er fur das Recht des Ortsbischofs zur Aufsicht streitet).

35. 216,18-22. Parallelen zur Rechtfertigung von Hierarchien, KAZHDAN - FRANKLIN, *Studies*, S. 141.

36. Anders die Einstellung „nicht-aristokratischer“ Typika zum Besitz des Klosters, s. GALATARIOTOU, Byzantine *ktetorika typika* (s. Anm. 28), S. 124-129.

37. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 220,18-43 και οἴδαμεν ενταῦθα οἱ διοικούμενοι ὄψεσί τε και ἀκοαῖς λαϊκοὺς ἄνδρας, οὕς ρύπος άμπέχων ὃλον έπύκαζεν αύτοῖς τὸ σώμα, ὡς οἶα καί τι περίβλημα, και γυμνιτεία πολλά τοῦ σώματος ένεφάνιζεν, ούτι ἀνεκτὰ βλέπεσθαι, ἐλαγαροῦτο δὲ καὶ ή γαστὴρ διάκενος ούσα τά πλείω και έκρύπτοντο εκείνοι διὰ ταῦτα τον ἣλιον δυσω-πούμενοι την τῶν πολλῶν θέαν αίδούς λόγω καὶ τῇ κατά βίον ἀφανεία ζοφούμενοι. Έπεὶ δέ φυγόντες τὸν κόσμον ἰδίασαν και τῷ θεῷ παραστατείν έκύρωσαν, έξέλαμψαν κοσμικώτερον και τόν τε ρύπον

έξεκαλέσαντο πυέλοις θερμῶν υδάτων συχνά έμβαψάμενοι και ούτως ού μόνον τόν σπῖλον άπαγαγόντες εαυτών, ἀλλά και τὸ μεμνήσθαι, ὃτι τού κατά θεόν προσώπου εἰσίν. ὡς καὶ άπητήθησαν καὶ εύηρεστήθησαν · και ἱματισμοῖς δε ένέπρεψαν ψευδομένοις τόν μοναχικόν τρίβωνα καὶ τάς κοιλίας έξώγκωσαν, ώς μηκέτι μηδέ έχειν φέρειν τό σύμφυτον βάρος, άλλά κα'ι ἡμιύνοις άδροῖς άνατιθέναι αυτό. και οι μηδέποτε παραιτούμενοι πεζή τρίβειν την γήν άπείπαντο αυτήν ές τό παντελές ἢ τιμώντές που την μητέρα ούτως κα'ι καταπατεῖν αυτὴν όκνούντες ή σοφιζόμενοι τό ύπέργειον, ώστε κα'ι θάττον ἂν Πέρσης ὁ παρά τω καλώ Ξενοφῶντι άνάσχοιτο ποσ'ιν εἰς βάδισιν χρήσασθαι είτε κένταυρος άπολέξεται τόν ἵππον ήπερ αύτο'ι προτραπήσονται εἰς όδόν τὴν διά ποδών οικείων. - Verständnis fur die schvver arbeitende Bevölkerung (Landarbeiter, beschaftigt mit Pfliigen, Säen, Graben, Holz-spalten), die den Mönchen nachsehen muss, wenn sie zur Jagd reiten, spricht allerdings aus der Schilderung S. 255,53-72. Eine differenzierte Sicht auf Eustathios' soziale Anschauungen bei KAZHDAN - FRANKLIN, *Studies*, S. 140-167.

38. EUSTATHIOS,. *Episkepsis.* S. 223.17-33 Ή γὰρ ούκ οἶδαμεν άνδρας, ιούς μεν Ιστὸν ὑφαίνοντας ολίγου τιμώμενον και μόγις δι' ημέρας άποφερομένους κέρδος τού καμάτου νούμμους εύαριθμήτους, τοὺς δέ ιμάτια ράπτοντας ή χαλκόν κατακροτούντας ή σκηνάς καταρτύοντας, ἑτέρους δέ σκευωρούντας παντοία δέρματα κα'ι άλλους ὀχλούντας τήν θάλασσαν έπ'ι όλιγί-στοις άλφίτοις, πολλούς δέ κα'ι αυτόχρημα έπαίτας κα'ι δι' αυτό κακούργους; οίς προσενθυμη-τέον κα'ι τούς έξ ιεροσυλίας κα'ι λοιπής κλεπτικής τήν μέν πόλιν ταύτην άπειπαμένους ώς δύσεργον, άραντας δέ τούς οφθαλμούς εἰς όρος τούτο κα'ι εκείνο κα'ι άλλο τά περ'ι ημάς (cf. Ps 120); vgl. zur Herkunft der Monche S. 251,71-74: οι πλείους ήκοντες και άλλως δέ χειρώνακτες όντες - κα'ι ουδέ οἱ τυχόντες, άλλά επιστήμονες βάναυσοι -, πολλοί δὲ κα'ι τριόδων τρίβωνες.

39. P. MAGDALINO, Byzantine Snobbery, *The Byzantine aristocracy: ix-xiii centuries*, ed. M. ANGOLD, Oxford 1984, S. 58-78 (= ID., *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*, Aldershot 1991,1); speziell auf Eustathios angewandt MAGDALINO, The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century, *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel, London 1981 (=ID., *Tradition and Transformation, op. cit.*, VII), S. 57. - Übrigens ist auch die Gegenseite auf Protektion der obersten Gesellschaftsschicht bedacht: Der kritisierte Abt streicht seine Ehrung durch Kaiser, Patriarchen und Machtige heraus: S. 260,18-20.

40. Dort befindet er sich nach EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 234,79 wohl auch: ή Προποντις αύτη.

41. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 234,59-68 γέμει δε πολιτείας τοιαύτης και ή τω οντι μεγαλό-πολις, τό τού κόσμου κάλλος, ό της γης καλός και γλυκύς οφθαλμός, όπου και λόγοι άρετώντες και έλλογοι άρεταί, ην εϊ τις έξέλοι τού κόσμου μήποτε ούκ αν έτι ούδε κόσμον αυτόν είναι άφήσοι. ταύτης τρόφιμον άπαν αγαθόν, και ε'ί τι δέ άλλοθι που παραφαίνεται καλόν, εκείθεν έκπέταται. παράδεισος τις αύτη ού τέσσαρσιν έκβλύζουσα ποταμοῖς μεγάλοις, άλλα μυρίοις όσοις άλλοτε άλλοις άναστομουμένοις εις άπύρρυτα χεύματα και γλυκέα και πλήσμια.

42. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 237,92 ή έμή παλαίπολις.

43. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 241,59-63... ώς οἳ γε αληθῶς έμοὶ καί, ώς άν ίδιωτεύσας εἴπω, ο'ι ιδικοί μου (άκούοις δέ μου της αληθείας, ώ άγιώτατε ίσαπόστολε βασιλεῦ) κατά τό ύψος τού ουρανού άπό της γης υμών άπέχουσι (προσθετέον δέ και τό· ώς άνατολαι άπό δυσμών).

44. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 222,84-96 Lob für Ökonomie der Klöster; 234,58ff.; 262,81-86.

45. Ab Kap. 89.

46. Ein Beispiel: GREGORIOS OXEITES, *Epistula* 3, ed. P. GAUTIER, Les lettres de Grégoire, higoumène d'Oxia, *RÉB* 31, 1973, S. 203-227, bes. Z. 4-15.

47. Im Rotgekleideten wird der Kaiser umschrieben: Eustathios, *Episkepsis*, S. 239,23-26 και τοίνυν, οτε τις άνθρωπος ών κόσμου και της κατ' αυτόν τύρβης άρεταῖς έπιπρέπει και κατά παθών ούτω βασιλεύει, τοιούτοις άν πρέποι κοσμεῖσθαι χρώμασιν, ού μην τώ απλώς μελάνι · ό δ' αυτός όμοίω λόγω και ώς εις φλόγα πυρός άγγελικώς προλάμπει θεώ λειτουργών, έπεί τοι ερυθρού χρώματος είδος τι και τό φλόγεον.

48. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 239,23-26.

49. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 239,33-41: der Titel „Vater“, μιμητῆς θεοῦ; Besitzereines σχῆμα, μοναχός. Vgl. auch S. 241,61 den Topos der Apostelgleichheit, zitiert Anm. 43.
50. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 239,47f. Bei Wundern des Kaisers kann an Falle wie den gedacht sein, dass das Gebet des Arkadios Schaden verhütet: SOKRATES, *Historia ecclesiastica* VI,23,l-6, hrsg. J. BIDEZ, G. HANSEN, *Sokrates Kirchengeschichte* (GCS N. F. 1), Berlin 1995, S. 347,1-16.
51. EUSTATHIOS, *Episkepsis*, S. 241.60f. wird der Kaiser direkt angesprochen, zitiert Anm. 43. Die Äußerung bezieht sich auf die genannte Unterscheidung zwischen den Eustathios geographisch und den ihm dem Geist nach angehörenden „Seinen", einen Unterschied, den er noch breit rheto risch ausschmückt. Der Kaiser hatte also hervorgehoben, dass es sich bei den Gegnern um Angehörige von Eustathios' eigener Diözese handele, um seine eigenen Leute. Damit distanzierte er sich energisch von dem ganzen Streitfall. Besonders pointiert war die Erwiderung, wenn sie auf die Bitte um kaiserliche Unterstützung erfolgte.
52. In der ganzen Schrift werden keine Missstände aus Nonnenklöstern geschildert; in Kap. 182 ist die Verleumdung von Frauen eine Steigerung gegenüber der von Männern; vielleicht denkt Eustathios in Kap. 122 an sittliche Verfehlungen, wenn er hervorhebt, dass der wieder zum Bauern gemachte Mönch mehr Mägde als Knechte beschäftigt.
53. Möglicherweise gab es weniger Missstände: Nonnenklöster waren gegenüber Mönchsklöstern bei weitem in der Unterzahl und mussten mit weit größeren Einschränkungen kämpfen, s. A.-M. TALBOT, A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women. *Greek Orthodox Theological Review* 30, 1985, S. 1-20 (= EAD., *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot 2001, XII). Es gab zwar insgesamt weniger Nonnenklöster als Männerklöster, diese aber gerade im Umkreis von Konstantinopel (D. de F. ABRAHAMSE, Women’s Monasticism in the Middle Byzantine Period: Problems and Prospects, *Byz. Forsch.* 9, 1985, S. 35-58, hier 36-39).
54. Es gab gute Gründe für Frauen, das Klosterleben zu wählen (Abrahamse, Women's Monasticism [s. Anm. 53], S. 50f.); wenn man an die Privilegien denkt, musste es gerade für Frauen der oberen Gesellschaftsschicht attraktiv sein. So gab es auch Frauen, die selbst Klöster stifteten: Für die Zeit der *Episkepsis* gibt es zwar kaum Quellen, aber für eine frühere und eine spätere Zeit.
55. P. A. AGAPITOS, Mischung der Gattungen und Überschreitung der Gesetze: Die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf Nikolaos Hagiotheodorites, *JÖB* 48, 1998, S. 119-146: Dem Wortlaut nach ist die Schrift eine Trauerrede, die bei Thessalonike gehalten wurde, als der Leichnam bei seiner Überführung nach Konstantinopel dort aufgebahrt war; Agapitos macht wahrscheinlich (S. 143f.), dass sie dem Leichnam in schriftlicher Form nach Konstantinopel mitgegeben wurde, bestimmt für die Familie des Verstorbenen.
Indizien für diese zweite Intention sind die Angaben in Titel und Protheoria, die einem Lesepublikum die Szenerie des Vortrags präsent machen (S. 127f.; s. bes. S. 128 mit Anm. 51 f.), die Mischung der Gattungen, die sich teils der Vortrags-, teils der Lesesituation anpassen (S. 128f.; 145f.), und die beherrschende Rolle, die die Sphäre des Kaisers einnimmt (S. 140-143); denn wie in unserer Schrift war der hauptsächlich gemeinte Adressatenkreis in hohen Rängen der weltlichen Macht angesiedelt.
Der Bruder des Verstorbenen bekleidete nämlich ein hohes Amt am Kaiserhof, er war Logothet des Dromos (S. 124 mit Anm. 22); der Kaiser wird hier direkt, durch ein intensives Lob, einbezogen. Auch hier spielt Konstantinopel als Ort eine wichtige Rolle (S. 140; 144f). Vermutlich wollte sich Eustathios am Kaiserhof empfehlen.
Der Unterschied ist allerdings, dass man an der Realität der ausgesprochenen Intention nicht zweifeln muss: Während es unwahrscheinlich ist, dass die *Episkepsis* den Mönchen der Diözese Thessalonike zu Ohren gekommen ist, war die Grabrede offenbar für ihre zwei Zwecke neben- und nacheinander bestimmt, einen ausdrücklichen und einen intendierten Zweck mit je eigenem Publikum.

AUTEUR

KARIN METZLER

Humboldt-Universität zu Berlin

Martyrs and Martyria in the Gareja Desert

Zaza Skhirtladze

1 The establishment of a vast monastic unit in the Gareja desert (southeastern Georgia) by St. David, one of the so-called Thirteen Syrian Fathers who had come to Georgia in the mid sixth century, greatly altered the character of monasticism in the Christian Caucasus. [1] From the very beginning the graves of the founders of the monasteries, local saints, and martyrs, had been major sites of worship and pilgrimage, and the most popular of these sites in the Gareja rock-cut monasteries continuously increased over the centuries. Among them the number of martyria was great. This is not surprising, because the expansive monastic union was situated in the most significant confessional, political and commercial crossroads, and thus Gareja permanently suffered from invaders. And this, in its turn, increased the number of martyred monks either by individuals or whole groups.

2 The origins of the monastic tradition linked with the veneration of the martyria of the local saints, as well as their structure and decoration, are rooted in the times of St. David. The church hewn by the newly baptized local ruler, *Eristavi* Bubakar, was soon after converted into the burial place of the founder of the monastic complex and his first disciple, Lukiane.[2] The small funerary chapel was considerably enlarged in the ninth century in the days of Ilarion Kartveli ("the Georgian"), who after his return from Palestine (where he had spent several years in the Lavra of St. Sabas) "converted the martyrium of St. David into a church, took care and made donations."[3] These substantial changes involved both the functional as well as the structural aspects of the arrangement of the saint's grave as a martyrium. Afterwards the burial chapel of the saint had become the main church of the Laura with daily service.

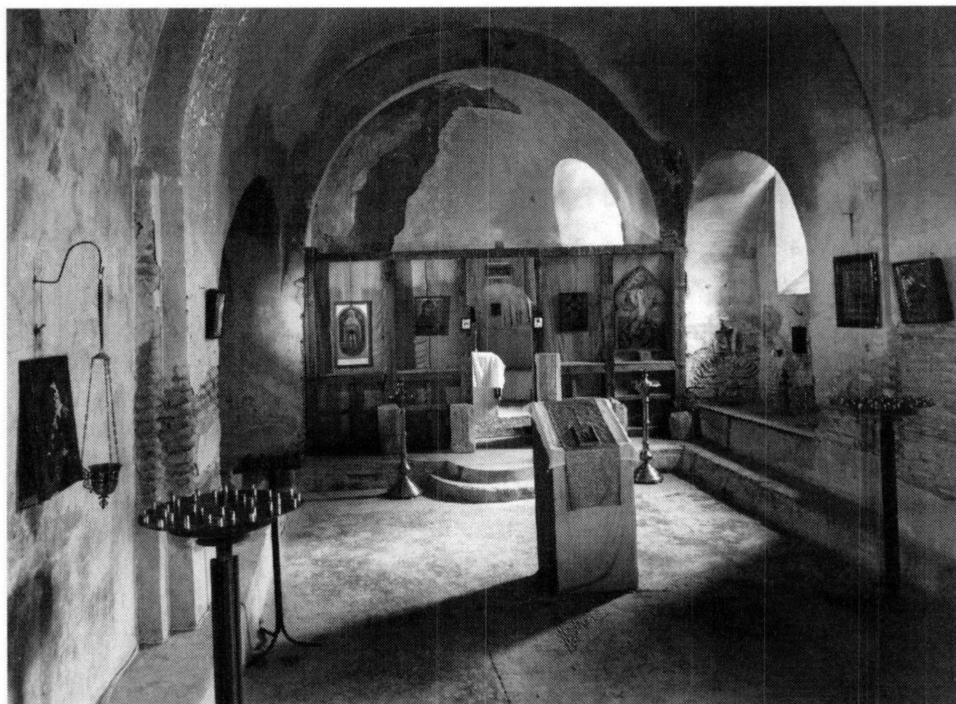


Fig. 1 – Lavra of St. David. Church of Transfiguration.
View of the tomb of St. David Garejeli in the southeast bay.

3 Evidence of the hagiographer on Ilarion's fashioning a larnax on the grave of St. David should be considered as an indication of the fact that initially the grave was shaped as a humble, rock-cut sepulchre characteristic of the burials of eastern ascetics. In the course of the later reconstruction, due to the erection of a large church on this site and the incorporation of the saint's grave in its south bay, the burial was considerably enlarged and shaped as a rectangular stone cist grave projecting above the floor level. Excavations carried out in summer 2000 confirmed this (figs. 1-2).[4] Traces of the original architectural arrangement revealed during the excavation of the burial of St. David and the area surrounding it suggests that originally, before the cave was altered on the initiative of St. Ilarion Kartveli, it was a small-size rock-cut chapel. The tomb of St. David Garejeli was made in its northern bay, and that of his disciple, Lukiane – opposite to it, in the southern bay (after the expansion of the chapel his tomb must have found itself under the south wall of the newly enlarged church or even outside it).

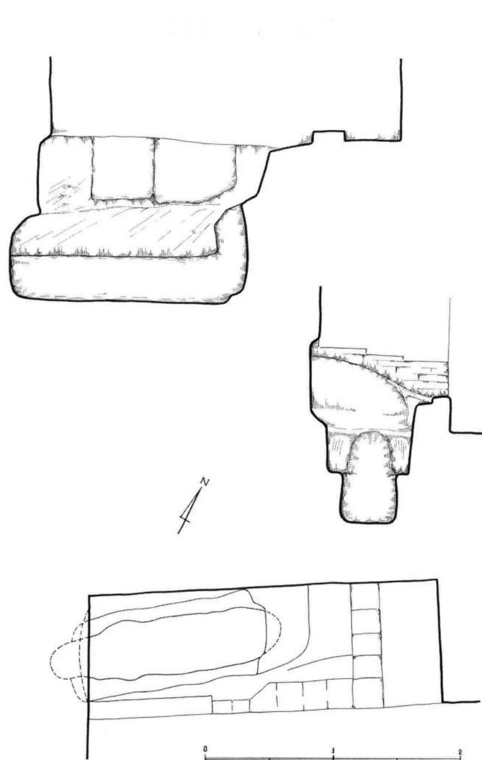


Fig. 2 – The tomb of St. David Garejeli. Plan and sections.



Fig. 3 – Bertubani martyrium. View from the south.

4 The general arrangement of the burial site of St. David most likely served as a model for the martyria in diverse monasteries of Gareja desert. Monuments recently discovered by the members of the Gareja Research Centre are quite eloquent.

BERTUBANI

5 The turn of the twelfth-thirteenth centuries was traditionally considered as a presumable date of foundation of Bertubani monastery. The discovery of a rock-cut chapel above the main tier of the monastery caves, at some distance from it, considerably changed the picture.

6 A small chapel (240 x 180 cm) is connected to the early stage (no later than sixth-seventh centuries) of the history of the monastic complex (fig. 3). A medium-size niche in the center of the east wall of the irregularly shaped cave functioned as a chancel. Next to it is a small niche for candles, while a burial made of flat stone slabs was constructed in a recess hewn in the north wall (fig. 4).

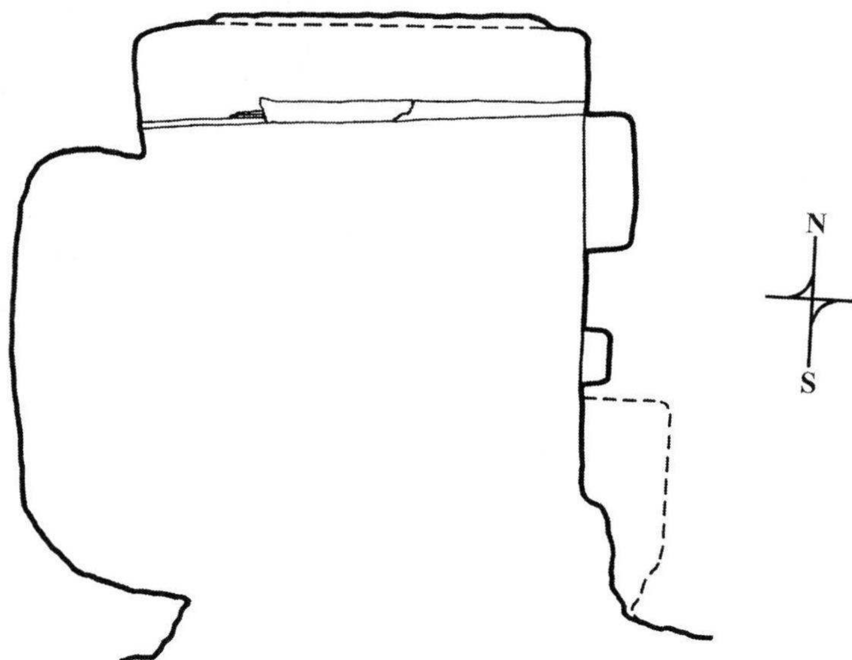


Fig. 4 – Bertubani martyrium. Plan.

7 In the late ninth or early tenth century, the interior of the cave was partially plastered: a thin layer of plaster covers its east and north walls and partially the root. The outer wall of the larnax was also plastered. The painting embellished only the east and north walls. To the initial decoration belong flourished crosses of elongated proportions on stepped bases graphically outlined in reddish-brown paint on either side of the chancel niche (fig. 5) and the symbolic composition of unique iconography occupying the whole width of the north wall, above the larnax (fig. 6). Red lines from three sides frame the central, slightly recessed, part of the wall. Blue-sky segments are depicted in the middle of the lateral vertical strips. Four arms holding red crosses of elongated proportions are outstretched from each of the segment. To the left of this composition (respectively, by the head of the buried) a cross on a small base is depicted with reddish-brown paint, and to the right – an ornamental motif similar to that on the inner side of the east wall niche (due to the scraping of the paint only a small fragment is left). In the upper part of the composition, slightly to the right from the centre, the lower portion of the figure is discernible,

namely, laps of a tunic and a cloak rendered in light blue and brown paint, as well as edges of an *orarion* or *omophorion.* Based on the garments, it becomes evident that a clergyman was most likely to be depicted here. According to the fragments preserved to date, a reddish-brown contour ran along the sides of the front wall and along the upper edge of the sarcophagus.

8 The murals of the martyrium were amplified more than once: the Virgin *Hodegetria* in the niche of the east wall is ascribed to the end of the eleventh century or the beginning of the twelfth century, while the ornament on the inner side of the niche arch and east corner of the north wall seems most likely to have been executed later, in late thirteenth-early fourteenth century.[5]



Fig. 5 – Bertubani martyrium. Murals of the east wall.

9 Plaster in the interior of the martyrium is covered with inscriptions and graffiti written by pilgrims over a long period; a major part of them are personal appeals to the martyrs.

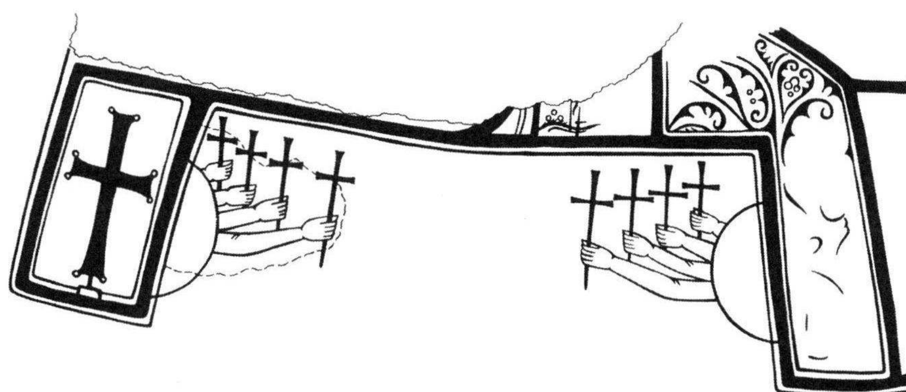


Fig. 6 – Bertubani martyrium. Composition on the north wall. Scheme.

PIRUKUGHMA

10 Many questions surround the martyrium of the nameless monastery located in the east part of Gareja,[6] in the west massif of the so-called *Pirukughma* Mount. A sequence of inaccessible caves hewn horizontally, one after another in the cleft surface of the vertical cliff, emerges unexpectedly before the visitor's eyes, leaving an indelible impression by its stern beauty.

11 The cave structures of the monastery were cut in two tiers, the upper level being the principal one. At present, it unites nine caves. Eight of them are adjacent to one other, while one is somewhat detached in the farthest western edge of the tier, in the middle of the conical massif. The main part of the cave structures in the lower tier is now filled with earth. The upper row is formed as a single system, comprising structures of liturgical function, cells and structures for economic use (figs. 7 and 8).

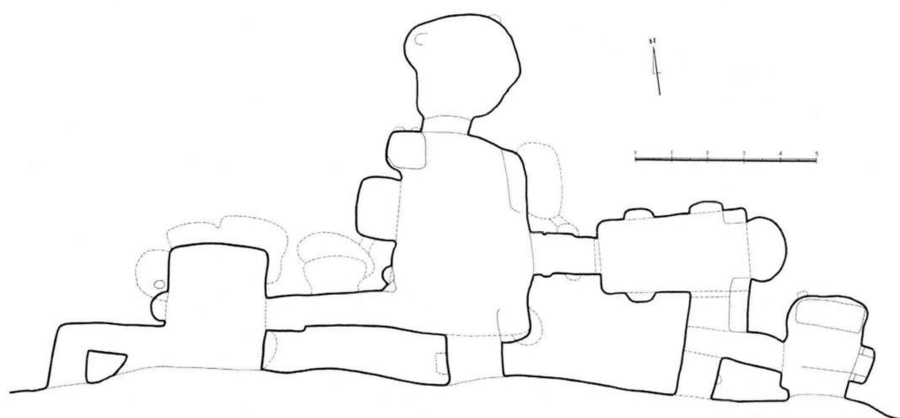


Fig. 7 – Pirukughma. West part of the complex. Plan.

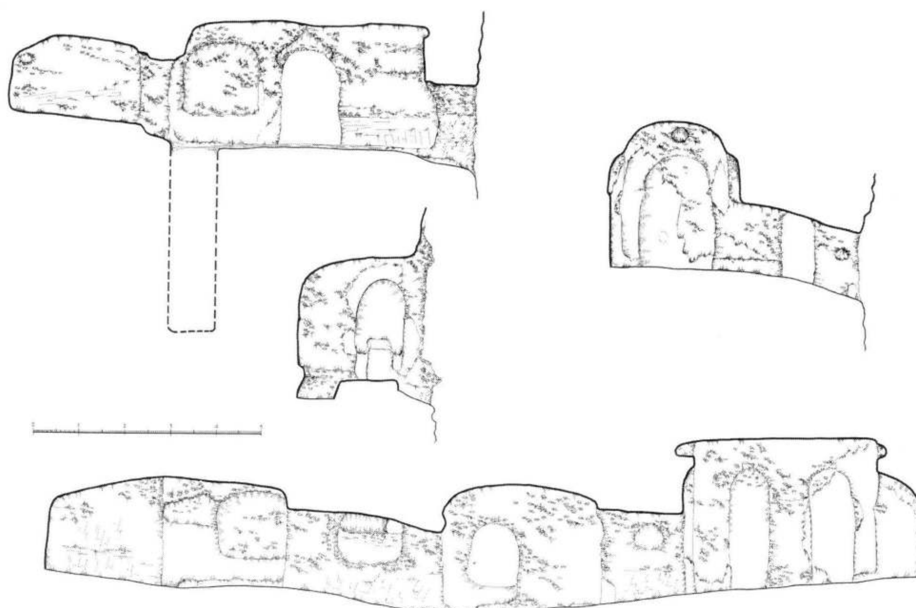


Fig. 8 – Pirukughma. West part of the complex. Sections.

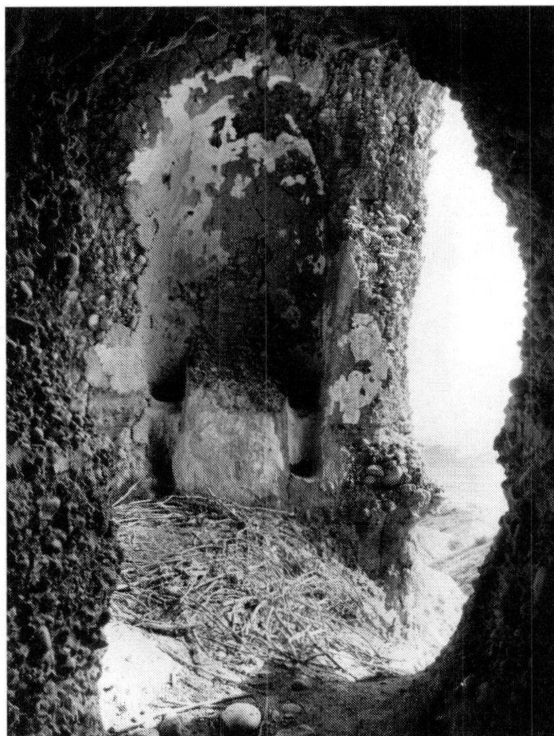


Fig. 9 – Pirukughma. Martyrium. View from the west.

12 An aisless vaulted church with a clear-cut horseshoe-shaped chancel and elongated naos is located in the east part of the sequence of monastery caves. In its due course, the chapel used to be completely plastered. Thick, rough plaster fails to conceal the irregular shape of the walls and the vault of the rock-cut chapel. This work of Gareja mason-monks is very impressive and, due to its archaic architectural form, creates an impression of being sculptured in the rock. The same is true of a small-size aisless vaulted martyrium, which is connected with the chancel from the south-east by a low and narrow aperture. This is a compartment of high proportions with a flattened chancel in its east wall (fig. 9). The floor of its minute naos is almost completely occupied by two graves arranged by its north and south walls. Both of them are ravaged at present, while the southern one is only partially preserved. The interior of the martyrium was plastered immediately after hewing, though it was never painted.

13 Only after a comprehensive study of the Pirukughma monastery would it be possible to speak about the date of creation of the monastery and its structures. However, the section of the complex surveyed at present, which has preserved old traditions of the monastic life and architectural peculiarities of the Gareja desert actually unaltered, definitely testifies to the fact that it should be ascribable to the early stage (presumably ninth century) of revitalisation of this part of the monastic unit; besides, it seems to have been abandoned at the same early stage. Afterwards, the monastery became an abode of hawks – it seems that over centuries nobody ever ventured not only to settle, but even to penetrate these caves, which were turned inaccessible, losing their front side from the south.

TSAMEBULI

14 Tsamebuli belongs to those several Gareja monasteries and hermitages about which the sources have preserved practically nothing. This is particularly true for the earlier stage of the history of the complex. Some of the caves bear clear signs of later reconstruction, while the majority of the structures are of the time of considerable expansion and altering of the complex, which must have taken place in the tenth-eleventh centuries.[7]

15 Among the remains of the earlier period of the monastery, located in the western periphery of the Gareja desert, is a rock-cut chapel hewn in the first tier of the caves in its western part. This appears to be one of the most important monuments of the complex (fig. 10). The interior of the cave was half-filled with earth and gravel. Human bones as well as flagstones showed in the mass of earth piled up over the centuries. The roof of the cave still preserved large fragments of plaster. A six-line Georgian pilgrim inscription (in *mkhedruli* script) was scratched on the plaster in the central part of the roof in the eighteenth-nineteenth centuries: “Lord Jesus Christ and saints thank your mercy to make me worthy to come here, novice Levan.” All this made it obvious that the cave constituted a burial for martyrs. The bones scattered in the chapel interior testified to the fact that it was vandalised in our days and was severely damaged. The monument needed urgent salvage work. It was decided to clean the burial interior and make its detailed fixation.

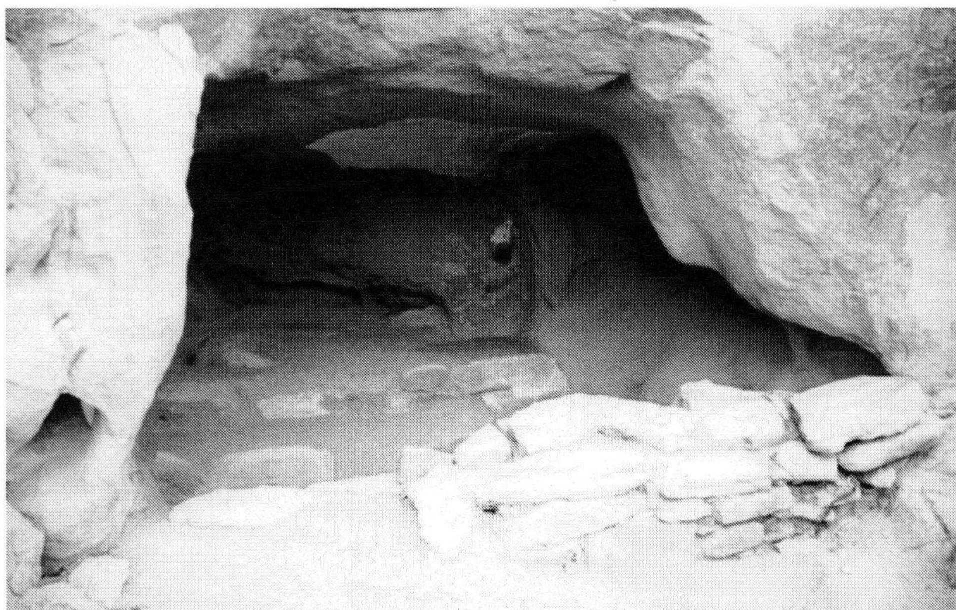


Fig. 10 – Tsamebuli. Martyrium. View from the south.

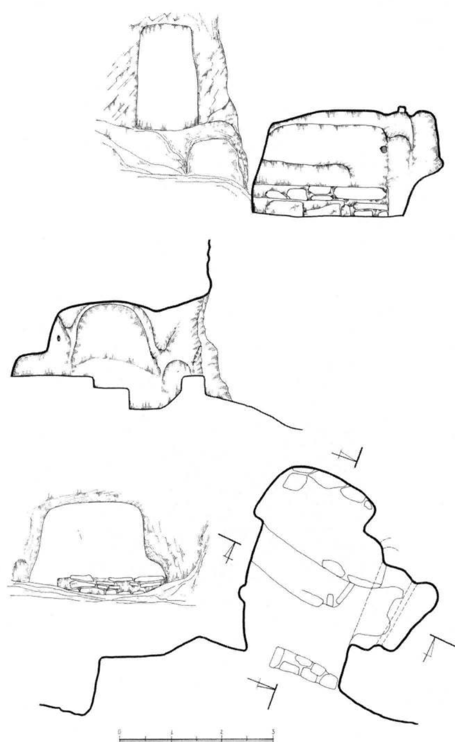


Fig. 11 – Tsamebuli. Martyrium. Plan and sections.

16 Excavations carried out in 1997-1999 in the martyrium of Tsamebuli rock-cut monastery by the archaeological expedition of the State Museum of Georgia and Gareja Research Centre[8] fully revealed its forms (fig. 11): this is a small cave of irregular shape with the chancel provided with a low altar from the east and a bay along the whole length of its north wall. A relatively small recess was also hewn in the north wall. The martyrium is completely open from the south; later, east part of the aperture was partially walled in with rubble. The cave interior used to be plastered with lime and the floor – covered with lime solution. Of the two graves unearthed here, one is a collective sepulchre; it was arranged in the northern bay of the cave and enclosed both from south and east. The roof of the larnax, once completely covered it, was later destroyed – flat stones were spread in the interior, some of them being preserved on the site of the grave (i.e. in the north-west corner of the cave). In front of this sepulchre, by its south wall, is arranged another grave that is relatively smaller and situated lower. This is a burial for one person and has been pristinely preserved.

17 We possess no literary evidence for the construction of the martyrium. Due to its general aspect, namely, architectural treatment and the principle of grave arrangement, the rock-cut burial may reflect a tradition established at the early stage of history of Gareja monastic unit. The architectural solution of the martyrium gives ground for such a supposition: a small-size low interior of irregular forms with bays to the north and west, a shrine at the north wall, a rectangular chancel with low altar – all this points to the Early Middle Ages as the presumable time of construction of the cave burial. Archaeological survey also suggests that it can be ascribed to the Early Middle Ages – the burial seems to belong to the initial stage of the existence of the monastery. At the same time, the martyrium was most likely to have retained its function at the subsequent period. A treatise by Gabriel Mtsire (f 1802), a monk active in the Natlismtsemeli monastery (next

to Tsamebuli), contains local oral narrations about the martyrium, as well as the history of its cleaning by Gareja monks in the second half of the eighteenth century.[9] Comparison of the literary sources with the material unearthed in the course of excavations makes it evident that the rock-cut martyrium was re-used later – at the turn of the sixteenth century to the seventeenth century (to bury relics of the monks slaughtered by the army of invaders, according to the local tradition – that of the Persian Shah Abbas I) and in the late seventeenth-early eighteenth centuries (as a personal burial by a hermit, who had settled at the long-abandoned complex).

18 From Gabriel's narration it becomes evident that by the second half of the eighteenth century Tsamebuli have long been deserted and its name forgotten. However, among the brethren of the monastery of St. John the Baptist a local monastic tradition circulated about the existence of relics of saints in the neighbouring abandoned monastery. It was this tradition that had brought a part of local monks to Tsamebuli to clean the martyrium. Gabriel Mtsire briefly but eloquently describes their passage to Tsamebuli and the cleaning of the cave burial. His description fully coincides with the picture found by the recent excavation: a small-size chapel, in the northern wall of which a group burial of martyrs is constructed, and next to it a burial with the remains of a monk. Gabriel lists the things that local monks had found during their excavation.[10] It is clear from the description that in the bigger shrine only relics of the martyred monks were interred, while the corpse of the monk buried separately was preserved completely and intact.

19 A certain precision is needed for the period of the history of the martyrium connected with the massacre of the local monks at the beginning of the seventeenth century and the burial of the relics. According to Gabriel Mtsire, Alexandre, the king of Kakheti (East Georgian province) had transferred the relics of the slaughtered monks from the Lavra of St. David and the monastery of St. John the Baptist to the martyrium of the Tsamebuli monastery. Here seems to be implied King Aleksandre II (1574-1606), whose donor activity to the Gareja desert monasteries is well known.[11] He was consecrated in Gareja and was buried in the Lavra of St. David, in the Church of St. John the Theologian.[12]

20 Gabriel's narration raises many questions. First, if the construction of the martyria for the slaughtered monks in the Udabno and Tsamebuli monasteries is connected with the king of Kakheti Aleksandre II, then their martyrdom should have been expected at the turn of the seventeenth century, i.e. somewhat earlier than Shah Abbas I's invasion (1614/1616).[13] Suspicion on the existence of such a discrepancy is increased by consideration of the evidence of documentary materials of the time.[14] This problem goes beyond the purview of the present essay. Here one could focus attention on the fact of the existence of the Udabno martyrium much earlier and its second use at the turn of the seventeenth century.[15] The same situation seems to have existed in the case of Tsamebuli monastery martyrium. It is a fact that at the beginning of the seventeenth century several monasteries of the Gareja desert were ravaged. At the same time, it is hardly conceivable that for the relics of monks slaughtered at the monastery of St. John the Baptist a special martyrium was hewn farther from it, in a small cave complex, abandoned at least for several centuries. Presumably, in both cases – in Udabno, as well as in Tsamebuli – the marty-riums existing earlier were reused and for this purpose they were partially renovated.

21 The story of the monk buried apart in the martyrium is of no less interest. From the narration of Gabriel Mtsire it is clear that the hermit had decided to be buried in the martyrium and his wish was actually fulfilled. This presumably must have happened in

the seventeenth century or, at the latest, at the beginning of the eighteenth century. It is also indicated in the historical chronicle that a shrine was made (e.g. built of stone) for him by the brethren of the Natlismtsemeli monastery. They laid small fragments of the relics, partly scattered from the collective burial, beneath his remains.[16]

22 As evidenced by Gabriel Mtsire, while cleaning and putting the martyrium interior in order two relics – a sword-smitten skull and a bone – were left un-buried for general observation and veneration (most likely they were deposited on the cover of the grave proper or on the altar). Such a tradition is known elsewhere in the monastic units of the Christian East.[17]

UDABNO

23 In the Udabno monastery, a martyrium is located to the west of the upper tier caves, at a considerable distance from the latter. The separate location of the chapel seems to be indicative of its sacred function. From the south, a rectangular porch of roughly hewn stone is built to an irregularly shaped rectangular cave (with a large larnax arranged at its north wall and an altar abutting upon the east wall) (fig. 12). The architecture and murals of the martyrium bear traces of several renewals. At the same time, the structure of its rock-cut part, as well as its architectural solution, similar to the Bertubani and Tsamebuli martyria must be indicative of its connection with the early traditions.

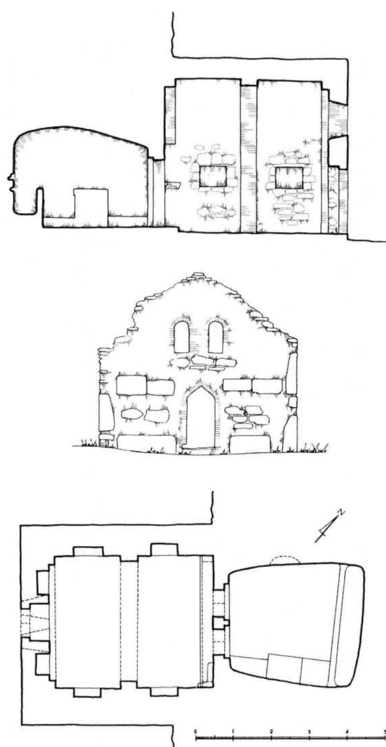


Fig. 12 – Udabno martyrium. Plan and sections.

24 The martyrium is one of those rare sanctities of the Gareja desert which are linked with the most significant of the local monastic legends. A major part of these oral traditions is connected with the monks slaughtered on Easter Day by the troops of Shah Abbas I in the 1614/1616;[18] however, this is just a single episode of a far longer history of the chapel.

25 In fact, special veneration of this site seems to go back to the initial stage of life in the monastic complex. G. Abramishvili had paid attention to the evidence of the *Life* of St. David Garejeli that the Saint “went every day to the cleft in the rock and prayed alone in solitude and washed this desert with his tears and sweat”.[19] This hagiographic evidence is most likely to be illustrated in the murals of the martyrium, namely on its west wall (fig. 13). A composition comprising two episodes represents one of the miracles of the saint, namely an episode when St. David praying, as usual, on the mount, met the local pagan ruler Bubakar[20] (this is the same Bubakar, who was converted by St. David and afterwards took great care of the monastery).[21] It is supposed that the same episode was included in the cycle of St. David Garejeli, represented in the first layer painting of the diaconicon of the main church of Udabno monastery and presumably executed in the tenth century.[22] Taking all this into consideration, the hypothesis was advanced that this was the actual site where St. David used to pray; it was clothed in special sacredness in the life-time of the Saint, which had become the main reason of hewing a church here. This was most likely to have taken place at an early stage of the monastic life.



Fig. 13 – Udabno martyrium. Miracle of St. David Garejeli. Scheme.

26 The initial forms of the church were preserved unaltered over the centuries. Its function and general architectural aspect remained unaltered in the eleventh century, when the murals containing the above-mentioned composition were executed.[23] However, a major part of the painting is formed by the composition above the larnax, depicting the invaders slaughtering the Gareja monks (fig. 14). The tentative date of this layer of painting is defined as the twelfth century; at the same time, it is supposed that the scene should illustrate the devastation of Gareja during the Seljuk invasion in late eleventh century.[24] It seems most likely that the church was converted into a martyrium after this invasion. As part of the wide-scale building activity in the twelfth century, which, alongside other monastic units of Georgia, did also take place in Gareja,[25] hewing of a new cave would have been quite easy, but the sacredness of the site must have preconditioned not only its preservation, but its converting into a martyrium and its painting.



Fig. 14 – Udabno martyrium. Martyrdom of the Gareja monks. Scheme.

27 Later, after the devastation of Gareja desert monasteries by Shah Abbas I, the Laura of St. David and Udabno monastery seem to have remained ravaged and actually desolate for a certain period. In the late seventeenth century, in the days of King Archil II (1647-1713) the south porch was built, which functioned as an aisle, while the rock-cut part of the martyrium was turned into a chancel (fig. 15). Visitors of the later period left impressive descriptions of the general arrangement of the martyrium interior: its walls were covered with human bones hung cross-wise. Similar crosses were also placed on the altar and local monks kissed them with reverence.[26] Gabriel Mtsire's narrative contains characteristic evidence touching on the tradition of the worship of the holy relics: several bones of the martyrs at the Udabno Martyrium were taken to the Lavra of St. David by the local monks who tied them cross-wise and kissed them.[27]

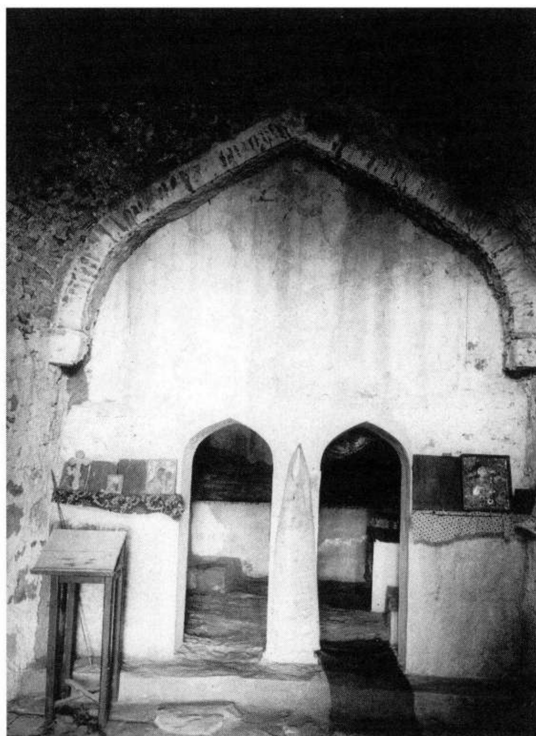


Fig. 15 – Udabno martyrium.
View of the interior in the late nineteenth century.

LAVRA OF ST. DAVID

28 In the middle of a tunnel leading from the burial place of St. David, church of Transfiguration, towards the upper terrace, a small grave hewn in the rock is connected with the later history of the monastic complex. This is a martyrium of the hieromonk St. Shio the Younger[28] and five other monks slaughtered by the Lezghins at the end of the seventeenth century.[29]

29 The martyrium of St. Shio was made soon by his spiritual father, Father Superior of the monastery, Onophre Machutadze (1690-1733), known in the sources as "the second builder of the monastery".[30]

30 The pilgrim Andrey Muraviov, visiting the Lavra of St. David in 1843, relates that while coming out of the burial place of St. David, the church of Transfiguration, through the dark tunnel leading to an upper terrace, he was shown a cave where "a healing skull of one of the old hermits was kept of which myrrh oozed, although nobody could name him".[31] Among the antiquities of the Lavra of St. David published in 1895 by the priest Polievktos Karbelashvili, an iron pictoral cross worn by St. Shio for twenty years is mentioned. According to this description, the remains of the saint were laid in a cave hewn to the left of the stairs, on the middle platform of the tunnel leading to the church of Transfiguration, and pilgrims always lit candles there.[32]

31 In the early twentieth century along with other monasteries and hermitages of the Gareja desert the Lavra of St. David also was deserted, and it gradually fell into decay. Like other structures of the monastery, the burial of St. Shio and his co-martyrs was abandoned and filled with earth.

32 After the revival of monastic life in the Lavra of St. David, several human bones were discovered in the martyrium in the course of its cleaning in July 1996. They were mainly concentrated in the eastern part of the grave. The lower part of a metal candlestick, as well as a small wooden roller (presumably, to hold an icon-lamp), were also found there.

33 The small scale (170 x 80 cm) martyrium is shaped as a rectangular narrow and deep grave elongated along the east-west axis. At the depth of 55 cm, a shelf for the tomb cover composed of stone slabs is arranged along its whole perimeter.[33] At the bottom of the burial, a shallow niche to place the head is cut in its west wall. A recess similar to this niche is also seen in the east wall of the grave. In the middle of the north wall (opposite the entrance), a small niche for candles is arranged (fig. 16).

34 The walls of the martyrium are hewn studiously and neatly. Its interior does not seem to have ever been plastered. A trace of plaster survives only in the candle niche and the outer wall of the martyrium. Based on these fragments, it is now difficult to say whether they belong to the original phase of the construction of the burial or were done later.

35 Such small dimensions of the martyrium are somewhat incongruous with the number of the martyred monks: the remains of several persons discovered during its cleaning testify that the site served as a collective grave.

36 The burial of St. Shio and his co-martyrs seems to have been the last rock-cut martyrium in Gareja. Many monks had fallen victim to the devastation of Gareja desert monasteries in the eighteenth-nineteenth centuries; however, according to present-day knowledge, no special rock-cut grave has been made since then.

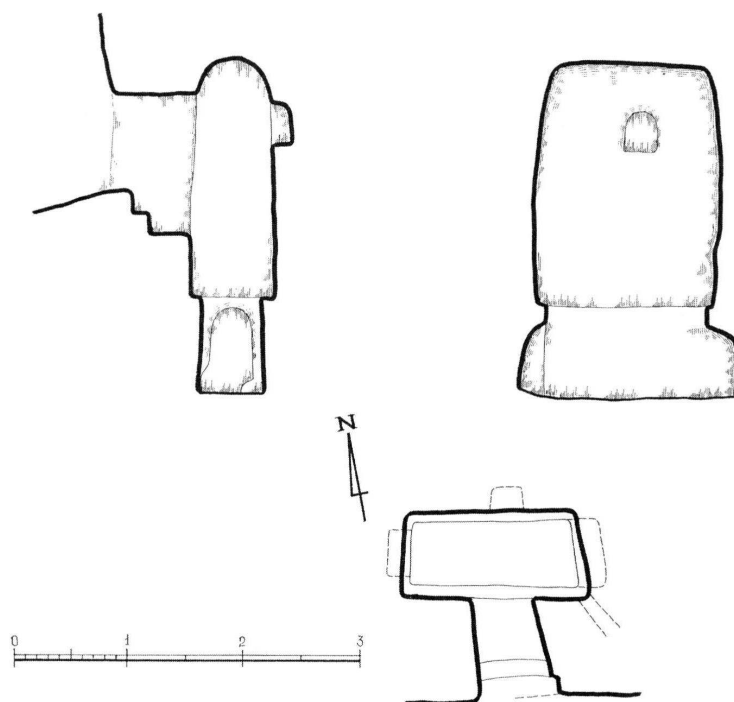


Fig. 16 – Lavra of St. David. Martyrium of St. Shio the Younger. Plan and sections.

37 As a result of its unceasing monastic life extending over sixteen centuries, Gareja was closely linked with the veneration of the local saints and was one of the major pilgrimage centers of the Caucasus. The increase or – in time of hardship – the decrease of the number of monasteries had no impact on the overall attitude towards the martyria as the sites of veneration. The creation of the first martyria in the Gareja desert was connected with the founding of the monasteries: their building was actually started by the disciples of the founder. His burial place was becoming the nucleus of the structure of the complex. This was the case in the Lavra of St. David, in the monastery of St. Dodo, and apparently, in Pirukughma.[34] Simultaneously or more frequently later these were burials of martyred monks (Tsamebuli, Udabno, Lavra of St. David) some of which are anonymous. Even in cases when life was lost in a monastery, these were mainly burials of the saints or martyrs proper, which assumed the function of indicators of the site sacredness, remaining places of overall worship. To this is connected their re-use (Tsamebuli, Udabno), as well as constant care for them, namely renewal or re-adorning them from time to time (Udabno, Bertubani).

38 Under conditions of such veneration of local saints (both the founders and the martyrs) and their burials, the characteristic type of the rock-cut martyria, which was established at the initial stage of monastic life in the Gareja desert, was actually left unaltered over the centuries. Indeed, most martyria are characterised by a similar structure: a small-sized,[35] low, irregularly shaped naos is provided with a rectangular, flat or elliptic chancel (or a niche functioning as a chancel), where a rock-cut altar is arranged; in the case of one extant grave, as a rule, it is fixed to the north wall, opposite the entrance traditionally cut in the south wall, or is arranged in the recess of the north wall; in certain cases, the naos is also provided with a shallow recess in the west wall. Despite the existence of such additional recesses, this type of martyrium should actually be considered as an aisless

vaulted cave with an inclination towards a centralised composition, which is weakly, but definitely displayed: here a square connected from two sides with small spaces forms the dominant inner space.

39 Concerning the origins of this type of rock-cut burial, as well as its geography, discussion could have easily been directed towards a lasting tradition of rock-cut burials whose existence is traceable long before Christianity in certain regions of the Near East, and which was especially wide-spread in the fire-worship religion of the Iranian states. It was within this tradition proper that in Achaemenid, Parthian and Sassanian states a specific structure of rock-cut burials was established, the main core of which was formed by a burial chamber of rectangular plan.[36] At times all of its walls and at others only parts of its interior had niches with beds for the deceased inside. In addition, the tomb was often shaped as a larnax. Based on the recent discoveries, a viewpoint on the existence of a similar practice in Georgia simultaneously with Persia, Media, Anatolia, Paphlagonia and Cappadocia is definitely formed: direct identification of the Uplistsikhe site caves as burials still remains disputable,[37] while discovery of the Hellenistic period necropolis near the Antique Kaspi,[38] one of the most significant sites of the christianization of Georgia, has made the general picture far more clear (fig. 17). Despite this, the direct prototype of the burials in the Gareja desert monasteries is still hard to be identified. Alongside the local tradition going back to the pre-Christian epoch, a possibility of adopting contemporary practice of the burial arrangement (together with other aspects of monastic organisation) from Mesopotamia or northern Syria by the so-called Syrian Fathers and their disciples cannot be excluded.

40 Apart from other aspects, the location of the grave seems eloquent in this respect – the north recess in the interior was traditionally accepted not only in the Gareja desert martyria, but also burials of the local Saints (initial sepulchre of St. Dodo in the domed church of the monastery founded by him). However, this model characterizes the burials of all Syrian Fathers active in Georgia in the sixth century: in the Zedazeni, Tsilkani, Martqopi, Alaverdi, Breti churches, larnaxes are arranged in the east part of the north wall or north bay proper.[39] A similar practice is unobtrusively reminiscent of Syrian churches, where burials of martyrs or local saints were arranged in the east portions of the naos adjoining the chancel from the north or south.[40] Analogous monuments of the Judean desert (Khirbet ed-Deir) (fig. 18)[41] and Armenia (Tsagkotsadzor)[42] should be indicative of a wide diffusion of this practice over a vast area already in the early period.[43]

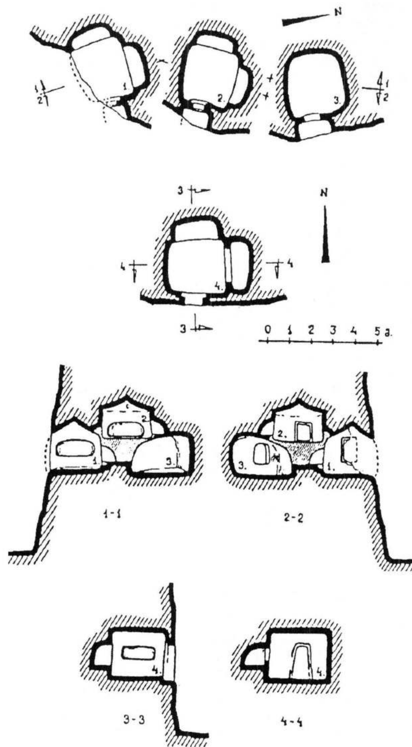


Fig. 17 – Kaspi. Rock-cut burials (after Bakhtadze).

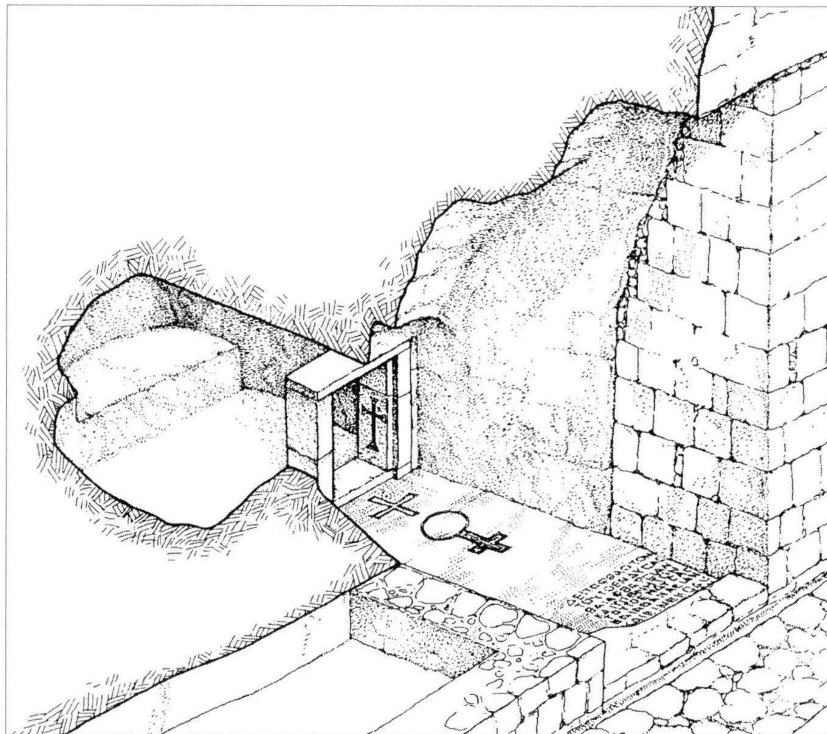


Fig. 18 – Khirbet ed-Deir. Burial (after Hirschfeld).

41 In terms of the interrelation of the Gareja local tradition and society, those cases seem to be far more characteristic, when the graves are arranged on both sides of the naos

(Pirukughma) (figs. 7 and 8). Such a solution again makes us turn to Rome, Egypt, and Syria, namely hypogees of Late Antiquity and Early Christian period with beds for the deceased in specially arranged recesses.[44] In the burials of Katskhi (West Georgia),[45] Agts[46] and Tsagkotsadzor (Armenia),[47] as well as Khersones (northern Black seacoast)[48] similar to the case in Pirukughma monastery martyrium, arrangement of a chancel in the east part of the interior has introduced an additional liturgical connotation within the burial construction wide-spread by that time.

42 The only exception, the martyrium of St. Shio the Younger in the Laura of St. David, is somewhat unusual for the local monastic tradition. In this case the martyrium proper is shaped as a grave, being deprived of a chancel and a naos (fig. 16). Respectively, its architecture does not fully fit the structure of martyria well-established in Gareja. By the time when the burial of the Saint and his co-martyrs was fashioned, local tradition connected with the general architectural aspect of the martyria was most likely to be still quite firmly preserved (this is exemplified by the later history of Udabno monastery martyrium). However, neither is the possibility excluded that at the turn of the seventeenth to the eighteenth century local masons did not attempt to repeat the earlier tradition: while carving a burial for the newly-martyred monks, decisive should have rather been its proximity to the chief sanctity of the Gareja desert – the grave of St. David Garejeli and not its architectural composition. Thus, the grave of St. Shio was rather a lateral sepulchre being perceived as a part of the church of Transfiguration, than an independent chapel.

43 The structure of the larnax in Gareja is nearly identical. As a rule, the part for placing the remains of a martyr was cut in the rock. A larnax of flat stones was erected above it. Every shrine was carefully covered: separate stones from the roofing (often with fragments of gypsum or lime plastering on it) were identified in the Lavra of St. David, Bertubani, Tsamebuli, Pirukughma. For the fixation of the cover slabs of the larnax burials at the Lavra of St. David and Udabno have special horizontal shelves or steps. The cover of the larnax mostly had a hollow for removing the holy dust. This practice, established from early times and widespread in the Eastern Christendom, must have been specially followed in Gareja, one of the most important pilgrimage centres of the country.[49]

44 From the middle of the ninth century onwards, the practice of painting churches and refectories, sometimes even cells, was gradually established in Gareja. Despite this, martyria remained mainly unpainted and unembellished at a later time. Even the burial of St. David, church of Transfiguration, turned into the most sacred place for the whole monastic unit, was never painted. In general early murals in the Gareja desert monasteries are distinguished for their laconic system of decoration as well as the relatively concise iconographic programme.[50] This equally concerns the wall paintings of the churches as well as refectories, cells, and other structures.

45 The similarity of the known martyria decoration at Bertubani and Udabno reflects the special accentuation of the martyrological subject matter and its depiction above the larnax. At the same time, these two paintings considerably differ from each other by their iconographic programmes. The schemes of these murals, as well as iconography of the martyrdom compositions incorporated within them, seem to have been created locally. In Bertubani this is a symbolic representation (fig. 6), while in Udabno preference was given to a narration through several (namely four) episodes: from left to right – a group of local monks led by two hieromonks, beheading of the monk by an invader soldier, discussion of

the invaders, the slaughtered monk and the invader (fig. 14). The iconography of the martyrdom scenes shows their dependence on the well-known originals,[51] while the whole arrangement of the cycle seems to be a local compilation. In addition, in Udabno one of the most significant parts of the decoration programme is formed by the theme of the founder (St. David Garejeli) unfolded in two episodes (warding off an attack from Bubakar; David restoring the withered hand of Bubakar) (fig. 13); this was purposefully preserved from the layer dating to the times, when the cave still functioned as a church. The programme composed with great integrity reflects the particularly sacred priorities of Eastern monasticism: distinguished veneration of the founders and martyrs remained a significant source for the local literary centre, as well as the school of mural painting, over the long history of the monastic unit.

46 The image of the cross holds a leading place in the decoration of the Gareja martyria. The programme of the murals of Bertubani martyrium was completely built upon this theme: in addition to the traditional cross depicted over the head of the deceased[52] flourished Calvary crosses were represented at both sides of the altar niche. The most significant semantic accent of the programme of decoration – the composition on the northern wall – is based on this theme proper. The composition of the ascension of the cross represented on the vault of Udabno martyrium, maintained its traditional place in programme of Georgian murals over the centuries.[53] At the same time, so far as the context of the programme of the martyrium decoration is concerned, its significance became far more complex.

47 Inclusion of the portrait of the deceased in the martyria decoration reflects the practice established in the Christian East[54] and specifically in Georgia. Materials known to date in the Georgian monuments vary by their character. During the restoration in recent years at the burial place of St. Nino in the Bodbe monastery, her painted portrait was revealed on the cover of the grave. The image seems to have been repainted in the post-Byzantine period.[55] The case of St. Ioane Zedazneli, the leader of the Syrian Fathers, points to much earlier roots. A flagstone found during the arrangement of the interior of his burial church, with images of Ioane himself and his disciples belongs to the seventh century, apparently designed to be erected over the tomb.[56] A relief image of the early date was revealed on the roofing of the grave of St. Dodo.[57]

48 In addition to these common roots, the character of the decoration of the burial of St. David could determine the establishment of the same practice in the Gareja martyria: The fragments of the painting (with traces of the *phelo-nion*) found on one of the layers of the roofing during the cleaning of his burial gives certain ground for such a supposition.

NOTES

1. For general bibliography see: Z. SKHIRTLADZE, Newly discovered early paintings in the Gareja desert, in *Eastern Approaches to Byzantium*, ed. A. EASTMOND, Aldershot 2001 (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 9), p. 149.

2. *Dzveli kartuli agiograpiuli literatures dzeglebi [Monuments of Old Georgian Hagiographie Literature]*, I, ed. I. ABULADZE, Tbilisi 1963, p. 236. Cf. B. MARTIN-HISARD, « Les Treize Saints Pères ». Formation et évolution d'une tradition hagiographique géorgienne (VI[e]-XII[e] siècles), *Revue des Etudes Géorgiennes et Caucasiennes 2*, 1986, p. 86-88.

3. *Dzveli kartuli agiograpiuli literaturis dzeglebi*, III, ed. I. ABULADZE, Tbilisi 1971, p. 222.

4. Z. SKHIRTLADZE, The burial of St. David Garejeli: Preliminary Rapport of the Excavations (forthcoming). After cleaning, it became evident that initially the burial of St. David was a cist grave cut in rock. The deepest part of it – a hollow for placing the corpse – is of irregular shape (its dimensions are: length – 182 cm; width – 40-45 cm; height – 33 cm). The grave has an 8-10 cm-long elevation serving as pillow, to the west, which is 5-7 cm higher than the level of the floor. To the east, the shrine is cut 25 cm below the eastern wall of the southern bay, contiguous to the altar. The hollow for placing the corpse has a relatively narrow (8-10 cm) step outside. It was made to serve as a support for roofing slabs. The rock-cut grave was covered with flat sandstone slabs of elongated form; over this cover, at the same interval, another cover was made with wider slabs of the same sandstone. On the side of the head of the deceased, a hole was made to take the holy dust out of it. As a result of the expansion of the chapel by Ilarion Kartveli, for the burial, now in the southern bay of the church interior, a wall was built with stone-slabs from the north and it was roofed with one more cover from above, converting the grave into a larnax erected above the floor level. The burial was apparently damaged in the course of time and due to vicissitudes: while cleaning, three stratigraphic layers of the cover of the larnax were brought to light. On the middle layer, the fragments of the painting were identified.

5. G. ABRAMISHVILI, The painting of Bertubani Martyrium, in *L'arle georgiana dal ix al xiv secolo. Atti del Terzo Simpozio Internazionale sull'arte Georgiana*, vol. I, ed. M. S. CALO MARIANI, Galatina 1986, p. 199-203; in the later Georgian version of this article the middle of the ninth century is named as a presumable date of the first layer painting (Cf. *Speklri*, 1998, N 1, p. 52-57).

6. The majority of the cave complexes located in the eastern part of the monastic complex is connected to the early stage of its history. Cf. Z. SKHIRTLADZE, *Sabereebis preskuli tsartserebi [Mural Inscriptions of Sabereebi]*, Tbilisi 1985, p. 7-11; Id., *Istoriul pirta portretebi garejis mravalmtis kolagiris monastershi [Historical Figures at Kolagiri Monastery in the Gareja Desert]*, Tbilisi 2000, p. 11ff; G. Gaprindashvili, *Gareji*, Tbilisi 1987, p. 20-30.

7. Notes and materials relating to the separate structures of the monastery are inserted in the monograph of G. CHUBINASHVILI, *Peshchernye monastyri David Garedzi [Cave Monasteries of David Gareja]*, Tbilisi 1948, p. 45-48; cf. also GAPRINDASHVILI, *Gareji* (as in n. 6), p. 21.

8. Z. SKHIRTLADZE, Z. TVALCHRELIDZE, Gamokvabuli samartvile Tsamebulshi [Tsamebuli Rock-cut Martyrium], *Academic*, N 1, 2001, p. 50-55.

9. British Museum, Ms. Wardrop 56, fols. 115-130; GABRIEL MTSIRE, *Ghvtivsulierni Tkhrobani [Divine Narration]*, ed. Z. Skhirtladze, Tbilisi 2002, p. 43-44.

10. Apparently, the original location and the attribution of two wooden needles and a fragment of a water jug were not clear, as Gabriel's references are rather general. But then, in the same passage he stresses that a pectoral cross, beads of a rosary and the band of *kamelaukion*, found during the cleaning, belonged to the hermit buried apart in the martyrium. The subsequent fate of these things is unknown.

11. CHUBINASHVILI, *Peshchernye monastyri* (as in n. 7), p. 86-90.

12. P. IOSELIANI, *Tskhovreba Giorgi metsametisa [The Life of George XIII]*, ed. A. GATSERELIA, Tbilisi 1936, p. 10.

13. PATRIARCH ANTONI, Martirika, *Dzveli kartuli agiograpiuli literaturis dzeglebi*, VI, ed. M. SHANIDZE, Tbilisi 1980, p. 206.

14. For more details about this see: Z. Skhirtladze, *Towards the History of the Martyrium at the Udabno Monastery* (forthcoming).

15. G. ABRAMISHVILI, *Davit garejelis tsikli kartul kedlis mkhatvrobashi [The Cycle of David Garejeli in Georgian Mural Painting]*, Tbilisi 1972, p. 101-114.

16. GABRIEL MTSIRK, *Ghvtivsulierni Tkhrobani* (as in n. 9), p. 44.

17. H. SKROBUCHA, *Sinai*, London 1966, p. 74-77; J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, Washington, D.C. 1995, p. 72 (Dumbarton Oaks Studies 32).

18. M. KAVTARIA, *Davit Garejis literaturuli skola [The Literary School of Davit Gareja]*, Tbilisi 1965, p. 19-20.

19. *Dzveli Kartuli*, I (as in n. 2), p. 234; Cf. ABRAMISHVILI, *Davit garejelis tsikli* (as in n. 15), p. 112.

20. *Ibid.*, p. 101-103.

21. Cf. *supra* note 2.

22. ABRAMISHVILI, *Davit garejelis tsikli*, p. 33-37.

23. This date was supposed by G. Chubinashvili (*Peshchernye monastyri David Garedzhi*, p. 79-80), Sh. Amiranashvili (*Istorija Gruzinskoi monumental'noi zhivopisi*, Tbilisi 1957, p. 50), and G. Abramishvili (*Davit garejelis tsikli*, p. 108-112).

24. ABRAMISHVILI, *Davit garejelis tsikli*, p. 112-113.

25. A. EASTMOND, *Royal Imagery in Medieval Georgia*, University Park, PA 1998, p. 138-141.

26. Gr. GORDEEV, Karajazskaja step' i drevnie Gruzinskie pustyri Sv. Ioanna Krestitel'a i Sv. Davida Garedjiiskogo [Karaja Steppe and the Old Georgian Monasteries of St. John the Baptist and St. David Garejelil, *Tiflisskie Vedomisti*, 1832, N 3, p. 63; The same picture is indicated in the pilgrim literature of the middle of the nineteenth century (A. MURAVIOV, *Gruzija i Armenija [Georgia and Armenia]*, I, St.-Petersbourg 1848, p. 82).

27. GABRIEL MTSIRE, *Ghvtivsulierni Tkhrobani*, p. 44.

28. Shio is known as a skilled copyist of manuscripts (Cf. KAVTARIA, *Davit Garejis literaturuli skola* [as in n. 18], p. 46-48, 149; *Catalogue of Georgian Manuscripts, Collection A*, t. I_2, ed. H. METREVELI, Tbilisi 1976, p. 227-229; *ibid.*, t. IV, ed. K. KEKELIDZE, Tbilisi 1954, p. 448).

29. The eye-witness of the martyrdom, the Archimandrite of Mtskheta, Nikoloz Maghalashvili, active in Gareja in 1697-1702, compiled a synaxarian version of the martyrdom of St. Shio and his co-martyrs (see *Dzveli kartuli agiograpiuli literaturis dzeglebi*, IV, ed. I. ABULADZE, Tbilisi 1968, p. 317-320, 440-442; KAVTARIA, *Davit Garejis literaturuli skola*, p. 71-79, 136-138).

30. *Dzveli kartuli*, IV (as in n. 29), p. 442.

31. MURAVIOV, *Gruzija i Armenija* (as in n. 26), p. 108.

32. P. KARBELASHVILI, Davit garejis udabnoshi [In the Davit Gareja Desert], *Iveria*, 1895, N 179.

33. Indeed, cleaning revealed in the martyrium three fragments of slab and one intact slab.

34. For the similar practice see: Y. HIRSCHFFAD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven-London 1992, p. 130-143.

35. The small dimansions of the cave are preserved in the case of martyria serving as a mass burial (at Tsamebuli, Udabno, Lavra of St. David).

36. E. HERZFELD, *Iran in the Ancient East*, London 1941, p. 327ff.

37. G. KIPIANI, *Uplistsikhe*, Tbilisi 2002, p. 80-91.

38. N. BAKHTADZE, Kaspis kldeshi nakveti nekropoli [Kaspi Rock-cut Necropolisl, *Bulletin of State Museum of Georgia* 45, 2003-2004, p. 65-79. Taking into consideration historical facts as well as remaining parallels, the fourth-fifth centuries are not excluded as the tentative date of the creation of Kaspi rock-cut necropolis. By their structure the burials somewhat differ from those of Iran of Achaemenid, Parthian and Sassanian periods. At the same time, the resemblance of Kaspi and Gareja monuments by their structure is striking (e.g. a square cell of irregular form, with bays made in one or two of its walls, with one burial shelf in each). The orientation of Kaspi burials can be diverse but they never coincide with east-west axis, which is an indication of the non-Christian rite of burial.

39. N. CHUBINASHVILI, Zedazeni, Klikis Jvari, Gviara, *Ars Georgica* 7, 1971, p. 31-40 (Zedazeni); R. MEPISASHVILI, V. ZINZADZE, *Georgien. Wehrhauten und Kirchen*, Leipzig 1986, p. 88 (Tsilkani); R. SHMERLING, T. DOLIDZE, T. BARNAVELI, *Okrestnosti Tbilisi [Tbilisi Environs]*, Tbilisi 1960, p. 108 (Martqopi); G. CHUBINASHVILI, *Arkhitektura Kakheti [Architecture of Kakheti]*, Tbilisi 1958, p. 374 (Alaverdi); *Sakartvelos istoriisa da kulturis dzeglta aghtseriloba [Description of the Historical and Cultural Monuments of Georgia]*, vol. 5, Tbilisi 1990, p. 360-361 (Breti).

40. H. C. BUTLER, *Early Churches in Syria, 4th -7th Centuries*, Princeton 1929, p. 212-213, 216; J. Lassus, *Sanctuaires Chrétiens de Syrie*, Paris 1947, p. 173-176; G. DESCOEUDRES, *Die Pastophorien im Syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiege-schichtlichen Problemen*, Wiesbaden 1983, p. 16-19; cf. N. G. LASKARIS, *Monuments funéraires paléochrétiens (et byzantins) de Grèce*, Athens 2000, p. 178. Certainly, when talking of choosing the place for the shrine of a martyr it would be more appropriate to bear relatively large churches in mind. In structures of such small dimensions as Gareja rock-cut martyria are, the architectural solution itself determined the only possible placement of a shrine, namely the segment opposite the entrance, i.e. the north bay.

41. HIRSCHFELD, *The Judean Desert Monasteries* (as in n. 34), p. 140, fig. 71.

42. D. KIPSHIDZE, *Peshchery Ani [Ani Caves]*, Yerevan 1972, p. 123-126, fig. 54-55, pl. 50.

43. The same principle was preserved in later centuries, namely in the tenth-century Ananauri church hewn in the western part of Vardzia rock-cut monastery. At the beginning of the sixteenth century it was turned into a burial place of Atabag Mzechabuk (1501-1516), consecrated under the name James (K. MELITAURI, lakobis savane ananauris eklesiastan [The Hermitage of the Monk James at the Ananauri Church], *Proceedings of the Georgian Academy of Sciences*, 1977, N 1, p. 49-52).

44. Hypogees of this type are of diverse planning, ranging from the simplest to multi-parted. Cf., for example, Hypogees at Bamuqqa, Qutura, Dara, Mugleya, Sokhani, and Tipasa (A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, t. I, Paris 1946, p. 47, 103,106,107ff.; Lassus, *Sanctuaires Chrétiens de Syrie* [asin n. 40],p. 118,fig. 49;G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le Massif du Belus à l'époque romaine*, Paris 1953, p. 117, 145ff., 183, 307; pl. LX1, XLIII, LXXXV, XCVIII). Concerning the characteristic and grouping of burials of this type see: D. PALLAS, Οἱ χριστιανικοὶ καμαρωτοὶ τάφοι Καταγωγὴ καὶ λατρευτικαὶ ἰδέαι, *Πανηγυρ. Τόμος τῆς ᾽Αρχαιολ. ᾽Εφημερίδος 1937*, Athens 1955, ρ. 847-865; Laskaris, *Monuments funéraires* (as in n. 40), p. 368-369.

45. Unpublished. The crypt was cleaned and partially reconstructed in 1999-2000 by a local monk.

46. B. BRENTJES, S. MNAZAKANJAN, N. STEPANJAN, *Kunst des Mittelalters in Armenien*, Berlin 1981, p. 73-74, pl. 20.

47. KIPSHIDZE, *Peshchery Ani* (as in n. 41), p. 122-123, fig. 52-53.

48. A. JAKOBSON, *Rannesrednevekovyi Khersones [Early Medieval Khersones]*, Moscow-Leningrad 1959, p. 192-193, fig. 97.

49. D. KLDIASHVILI, Gareja da piligrimoba adreuli shua saukuneebis kartul tsq'aroebshi [Gareja and Pilgrimage in the Early Georgian Sources], in *Desert Monasticism: Gareja and the Christian East*, ed. Z. SKHIRTLADZE, Tbilisi 2001 (Gareja Studies Centre. Proceedings 2), p. 77ff. The function of these hollows varied: it was used for the touching of the holy relics, taking out the holy dust, or flowing out the holy oil. Indication concerning the existence of the hollows on the cover of the larnax are found in the narration of Gabriel Mtsire (*Ghvtivsulierni Tkhrohani*, p. 44), as well as in the nineteenth-century archival materials and publications (Institute of Manuscripts in Tbilisi, Ms. S-3283d; M. SABININ, *Sakartvelos samotkhe [The Paradise of Georgia]*, Tbilisi 1882, p. 638.

50. Z. SKHIRTLADZE, Early Medieval Georgian Monumental Painting: Establishment of the System of Church Decoration, *Oriens Christianus* 81, 1997, p. 169-206.

51. Numerous examples are reproduced in: N. P. ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion*, Chicago 1990, and *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, ed. K. A. MANAFIS, Athens 1990.

52. LASKARIS, *Monuments funéraires*, p. 538-557, figs. A/94, 140, 143; D/36, 39-47, 50.

53. E. PRIVALOVA, *Rospis' Timotesubani [Timotesubani Murais]*, Tbilisi 1980, p. 15-16.

54. N. THIERRY, Découvertes à la Nécropole de Göreme (Cappadoce), *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Novembre-Décembre 1984, p. 667-674; EAD., Le portrait funéraire byzantin. Nouvelles Données, *Εὐφρόσυνον. ' Αφιέρομα* στὸν *Μανόλη Χατζηδάκη*, Athens 1992, p. 582ff (with earlier bibliography).

55. Unpublished. Materials are kept in the Georgian Patriarchate.

56. The slab was discovered during restoration in 1968 (Cf. CHUBINASHVILI, Zedazeni [as in n. 39]. p. 31, n° 14). The figure of St. Ioane Zedazneli is specially accentuated on it: his figure is placed on the pediment (A. VOLSKAYA, Rel'efnaya plita iz Zedazenskogo monastyr'ya [Relief Slab from Zedazeni monastery], *Ars Georgica* 8, 1979, p. 91-105, pl. 47.

57. The burial was cleaned in 1881 for the transferral of the relies of St. Dodo to the Lavra of St. David (Institute of Manuscripts in Tbilisi, Ms. S-3283d, fol. 2). The monastery of St. Dodo was already abandoned in the late Middle Ages. Accordingly, it is not excluded that the grave of the founder as well as the relief image on it are preserved in their original state.

AUTHOR

ZAZA SKHIRTLADZE

Tbilisi State University, Georgia

Monastic Onomastics[1]

Alice-Mary Talbot and Stamatina McGrath

INTRODUCTION

1 As Giles Constable has stated, “Entry into monastic life was a second baptism, which involved at the same time death to life in this world and rebirth into a life cleansed of sin.”[2] As a result of this attitude it became traditional for Byzantine monks and nuns to assume a new name at the time of monastic tonsure to symbolize the end of their life in the secular world and their assumption of a new identity as a member of a monastic community.

2 The clearest statement of this tradition in a Byzantine text is to be found in the IXth c. *vita* of St. Makarios of Pelekete, né Christopher. “Christopher, putting on the divine habit, took the new name of Makarios, through the rule and law of monks, since those who strip for the <ascetic> combat thus change their names. And this happens not for some unsuitable or happenstance reason, but rather by divine custom and canon. For the change of names (ἡ τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγή) signifies the transformation of way of life, and the transfer of spiritual gifts, and it also alludes to divine kinship and the rejection of earthly things... And just as is seen to happen when people introduce into their houses newly purchased slaves, even if they are of their same religion, it is customary to change their names as each <new master> chooses, indicating thereby their discharge from their previous masters and their transfer to them [their new owners], the same <procedure> would be considered appropriate for those who are transferred from the world and join the household of God. For thus when God summoned Abraham [the former Abram],[3] by the addition of one syllable He revealed His relationship with him and bestowal of spiritual gifts. Thus He gave the new name of Israel to Jacob,[4] signifying his proximity to the power of divine sight. In the same way he renamed Simon as Peter,[5] entrusting to him the revelation of ineffable mysteries. Thus He transformed Saul to Paul by changing his name,[6] indicating his transformation from impiety to piety. Thus we also see the apostles on many occasions distributing altered names to those who approached them, thereby demonstrating their transformation to a more divine state.”[7]

3 This statement was made in the ninth century, when the practice of *metonomasia* or change of name had evidently become traditional in Byzantine monasteries. But when in fact did this tradition develop?

THE STATE OF THE QUESTION

4 It turns out that scholars have paid surprisingly little attention to the Byzantine monastic tradition of taking a new name at the time of final vows. In most secondary sources the topic is ignored or treated only in a cursory manner. For example, there is no discussion at all of onomastics in the recently published two-volume *Encyclopedia of Monasticism.*[8] Placidus de Meester in his 1942 survey of the rules of Byzantine monasticism noted "the ancient tradition that a new monk took a name which began with the same letter as his baptismal name",[9] and this indeed seems to be the general opinion on the matter. Hippolyte Delehaye, for example, commented that "There was a tradition, shown by numerous examples, not only of changing one's name in entering the religious life, but also of choosing a name beginning with the same letter as one's original name."[10] Alexander Kazhdan's notice on "Names, personal" in the *Oxford Dictionary of Byzantium* cited this principle for the adoption of a new monastic name, but also astutely observed that it was not mandatory, inasmuch as Constantine Psellos became the monk Michael.[11] In most literature on monasticism, however, the question is not treated at all,[12] probably because the tradition is so rarely mentioned in the primary sources. For example, the exhaustive indices of the recently published *Byzantine Monastic Foundation Documents* contain only seven references to *metonomasia* (under "Monks, monastic names of"), all alluding to individuals who had changed their names, not to prescriptions for normative practice.[13] Thus we must conclude that the practice of adopting a new monastic name is not regulated in any of the 61 documents included in this publication.

5 Likewise there is remarkable paucity of evidence for *metonomasia* in the texts of medieval Byzantine rites of monastic tonsure.[14] The history of the evolution of rites of tonsure is a subject beyond our competence that requires further research by a specialist in liturgical manuscripts, so we will confine ourselves to the observation that allusions to the rite of ἀλλαγὴ ὀνόματος are found primarily in post-Byzantine manuscripts of monastic rites of tonsure and vestment. Thus a XVth c. manuscript of a *schematologion* (Athos, Pante-leemon 604), attributed to Theodore the Stoudite but undoubtedly of later composition,[15] twice mentions *metonomasia*, at the conclusion of the rite for a *rasophoros* or novice, and during the *akolouthia* for a monk taking the great habit.[16] As will be discussed later in this paper, two late Byzantine manuscripts in Sofia preserve lists of names suitable for monks and nuns to adopt at the time of taking their vows.

6 In view of the lack of prior scholarly discussion we have decided that the question of monastic names is worthy of investigation, and moreover that this is an appropriate time to do so. The five years since the last congress in Copenhagen have seen the completion of several important prosopographical projects: the Austrian *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, whose final volume was published in Vienna in 1996; volume 2 of the *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, on Italy between 313 and 604, published in two parts in 1999-2000; the German *Prosopographie der mittelhyzantinischen Zeit, 641-867*, completed in 2001; and the CD-ROM of the British *Prosopography of the Byzantine Empire, 641-867*, released in 2001. In addition the Dumbarton Oaks Hagiography Project, first distributed in 1998 in the form of diskettes and now available online through the

Dumbarton Oaks website,[17] includes substantial prosopographical data. We thus now have ready access to a considerable number of monastic names, too few for statistical analysis, but still sufficient to shed light on the evolution of this practice.

METHODOLOGICAL ISSUES

7 Before we begin the presentation of data, we should make a few comments on some of the methodological problems posed by the sources. Although we know the names of many hundreds of monks (and many fewer nuns), all too often it is impossible to ascertain whether these are their original baptismal name or a new monastic name. Typical sources are Athonite acts or synodal documents with lists of monk or abbot witnesses, seals with the owner's name, or addressees of letters, that is, "snapshot" evidence of a monastic's name at one specific time in his or her life. It is most common to find sure evidence of a change in name in a saint's *vita*, when the whole biography of the holy man or woman is described, or in the description of the final days of a pious layperson who took monastic vows on his or her deathbed. For the hundreds of monks and nuns for whom we know only one name, should we assume that they had a different baptismal name? Or were there instances in which an individual did not change his or her name at the time of monastic vows? As we shall see, there is virtually no evidence for a tradition of *metonomasia* at the outset of Christian monasticism.

EVIDENCE FROM THE EARLY CHRISTIAN PERIOD (IIIrd-VIIth C.)

8 As already noted in the *vita* of Makarios with which we began this paper, in several instances the apostles of the early Christian era assumed different names upon becoming followers of Christ. Thus Joseph became Barnabas, Nathaniel became Bartholomew and Saul became Paul. For the period of the IIIrd-VIIth c. saints' lives and *synaxaria* mention relatively few changes of names.[18] A small number of converts to Christianity changed their pagan names at baptism: the pagan name of St. Gregory Thaumatourgos was Theodore, St. Pelagia was originally Margarito, St. Eustathios was Plakidas, and St. Anastasios the Persian Magundat. Thus in the early centuries name changes do not seem to have been associated with the taking of the monastic habit, but with conversion to Christianity.

9 The only exceptions are the women who took on a male identity and new name and entered monastic life disguised as men. Some examples include St. Maria/Marina who became the monk Marinos, St. Euphrosyne of Alexandria who became the monk Smaragdos, St. Apollinaria who became the monk Dorotheos, and St. Theodora of Alexandria who became the monk Theodore. These cases are exceptional and not true witnesses to the practice of *metonomasia* since the name changes were clandestine and not directly associated with entering monastic life. In fact they suggest that most early Christian monks may not have assumed a different name at the time they assumed the habit, as these so-called "monks" must have taken their masculine names prior to entering the monastery.

10 A variation on this theme is St. Eusebia, a Vth c. saint from a wealthy family who ran away on her wedding day, became a nun and changed her name to Xene, partly to avoid being

found by her relatives, but also, as Symeon Metaphrastes notes in his X^th^ c. version of her *vita*, out of a desire to signify that she was a stranger to earthly existence.[19] In playing on the meaning of her new name, Symeon follows a practice well attested among Byzantine writers, who seemed to take every opportunity to connect a person's name, or later his surname, with personal characteristics or spiritual attributes.

11 Around 600 we begin to find the earliest specific evidence for monastic *metonomasia.* In the late VIth c. Moschion (the future Maximos the Confessor) received the monastic name Maximos from Pantoleon, the abbot of the Palaia Laura of St. Chariton in Palestine. His biographer notes that Pantoleon chose this name to perpetuate the memory of his great-nephew, "of whom he was very fond, but who had died while still a child."[20] Around the same time Eleusios, a disciple of St. Theodore of Sykeon (d. 613), who became *hegoumenos* of his monastery and author of his *vita*, was given the name of George by Theodore, presumably at the time he was tonsured. Since St. George was Theodore's patron saint, it was no doubt a sign of particular favor to choose this name for his disciple.[21]

EVIDENCE FOR THE MIDDLE BYZANTINE PERIOD (VIII-XIIth C.)

12 Our data for the middle Byzantine period, here defined as the VIII-XIIth centuries, is derived from three basic sources: the *Prosopography of the Byzantine Empire (PBE),*[22] the *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (PMBZ),*[23] and the *Dumbarton Oaks Hagiography Project (DOHP).*[24] We will begin with a brief preliminary comment on the relative usefulness of these three research tools for our purpose. The *PMBZ*, although an exemplary publication, proved least helpful for our research, since at the time of the writing of this paper it was still incomplete, and without indices it was impossible to search for monks and nuns. The *PBE's* CD-ROM, on the other hand, is easily searchable through the Occupations field, under Monks, Nuns, Hegoumenai, Hegoumenoi, and Hermits and yielded the names of 545 individuals who were monks and ca. 200 additional hegoumenoi.[25] In some respects, however, the search was disappointing, yielding evidence of *metonomasia* for only 14 out of 545 monks, and for none of the hegoumenoi. One reason is the nature of the sources: a high proportion of the individuals are attested only as signatories to the acts of the Council of Nicaea, as addressees of letters of Theodore of Stoudios, or as owners of seals. Thus they are known from only one point in their lives, when they were already firmly established in their monastic identity. For this reason the most rewarding source of information for the period 700-1000 proved to be the *DOHP* which includes biographical data from the lives of saints who lived in the VIII-X^th^ centuries. Since most of the biographies describe the course of the saint's monastic career, several recount the adoption of the monastic habit and taking of a new name.

13 The surprisingly meager evidence can be summarized as follows:

14 An early stage of the practice of changing one's name can be seen in the VIIIth c. with two examples; in the *vita* of Sts. Kosmas the Hymnographer and John of Damascus, a certain George became the monk Gregory,[26] and in the Life of St. Stephen the Younger a childless widow who entered the convent of Trichinarea on Mt. St. Auxentios took the new name of Anna[27] (perhaps in tribute to Stephen's mother, also named Anna, although this is not stated).[28]

15 Specific evidence for the practice of *metonomasia* really appears only in the IXth c. with nineteen attested instances (see Appendix I), although this higher figure may in part be due to the larger number of surviving hagiographical texts from this period. One must add to these attested cases of name change the very large number of Stoudite monks whose names are now so conveniently organized in the *PBE.* Although there is no firm proof, we have concluded because of the extraordinary variety and idiosyncratic character of these names that they must be monastic rather than baptismal. The *PBE* records about 130 different monastic names for Stoudite monks of the late VIIIth and early IXth c, i.e., at the time of Theodore's spiritual leadership. Almost half of these names, such as Aninas, Aphrodisios, Elpidios, Erastos, Eucharistos, Euodios, Euschemon, Hegesimos, Hermias, Hyperechios, Liberios, Litoios, Mares, Miles, Pasarion, Pegasios, Pinouphios, and Silas, are extremely rare and unusual monastic names, mostly derived from obscure martyrs of the early Christian era. Peter Hatlie has suggested that the abbot Theodore made a great effort to ensure that each of the monks in the Stoudite community had a different name, and recycled names only after the monk bearing a given name had died.[29] This is a tantalizing idea, which does not seem to be fully borne out by the evidence of the *PBE*, but certainly deserves further investigation. It is frustrating that we do not know the original baptismal name of a single Stoudite monk of the early IXth c.

16 To return to the attested cases of *metonomasia* in the IXth c, it is noteworthy that in all but one of these instances monastics took a new name beginning with a different letter from their baptismal name; for example, Photou changed to Theodora and Sergios to Evarestos.[30] This indicates that the supposedly "ancient" practice of changing one's name to a monastic name beginning with the same letter is not in fact the original custom.

17 For the Xth c. we have found only twelve examples of *metonomasia*, now roughly split between new names beginning with the same letter and a different letter. Although the data is extremely limited, it at least suggests the beginning at this time of a new pattern of adoption of a monastic name starting with the same letter as one's baptismal name.

18 Because prosopographical databases are not yet available for the XIth and XIIth centuries it was more difficult to document examples of *metonomasia* for this period, but the instances we have found continue the same pattern noted for the tenth century, that is, a substantial number of changed monastic names, but by no means all, begin with the same letter as the baptismal name.

19 It should be noted here that *metonomasia* does not seem to have been a mandatory practice in the middle Byzantine period. Two examples are early enough to be assigned to the transitional period: Stephanos the Younger who was definitely baptized Stephanos (after the protomartyr) and retained that name throughout his life, and Theodore the Stoudite whose biography is very well documented but for whom there is no evidence for a different baptismal name. An example from the later IXth c. is the patriarch Photios, definitely baptized Photios, who became a monk as the first stage of his rapid ascent to the patriarchate but did not change his name. As late as the end of the XIth c. Anna Dalassene is known to have kept her baptismal name when she took the monastic habit.[31]

PALAIOLOGAN PERIOD

20 Thanks to the *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit,*[32] the data on monastic names for the Palaiologan period is particularly rich. A change of name is recorded for

approximately 210 individuals of whom 188 or ca. 90% took a new monastic name beginning with the same letter as their baptismal name. Clearly in late Byzantium this pattern was strongly established, but not an absolute requirement.

21 Two hitherto unpublished lists of monastic names (see Appendices II and III) shed further light on the practice of *metonomasia* in late Byzantium. One, dated 1375/76, is found in an *euchologion* (D. gr. 163), the other, in a XVth c. (?) hand, is incorporated in a XVIth c. liturgical miscellany (D. gr. 114).[33] Both manuscripts include *schematologia*, that is offices for the taking of the monastic habit. These lists were no doubt drawn up for the guidance of the abbot or abbess who was preparing to bestow a monastic name on a new monk or nun. The list in D. gr. 163, fols. 183v-185r (Appendix III), entitled Ὀνόματα λαϊκῶν ἀνθρώπων ἃ καὶ μετονομάζουσι ταῦτα εἰς μοναχούς, begins with a baptismal name such as Manuel, set off by crosses, and then lists suitable monastic names beginning with the same letter: Matthaios, Markos, Manasses, Merkourios, Meletios, Metrophanes, Malachias, Makarios. The male names are followed by a group of female names, with a few additional male names appended at the end. The names are not listed in alphabetical order. In D. gr. 114, fols. 30r-31r (Appendix II), a very large number of appropriate monastic names is listed (without baptismal names) in alphabetical order, with a set of names for every letter of the alphabet except *psi.* These names are of an amazing variety, reminiscent of the range found in the Stoudite community. Many are Latinizing, such as Laurentios, Orsisinos, Bonifatios, Innokentinos, Kornelios and Kelestinos. Some of these (e.g., Bonifatios, Kornelios, Orsisinos [= Ursici-nus]) are the names of early Christian martyrs, but others (e.g., Pauno, Paschasios) are unattested in the *Bibliotheca hagiographica graeca.*

22 As the data assembled in Appendix III reveals, the compilation of suitable monastic names in D. gr. 163 does not always bear resemblance to current practice in late Byzantium. First of all, the compiler of the list assumes that the new monk will always take a name beginning with the same letter as his baptismal name, a pattern that was not always followed in reality, as the above cited data from *PLP* shows.[34] Secondly, many of the monastic names listed are unattested in *PLP* as ever having been used, while some names of known Palaiologan monks (e.g., Gerasimos, Theoleptos, Theosteriktos) are omitted from the list. The discrepancies are especially obvious in the list of female monastic names, two-thirds of which are not to be found in *PLP.*

23 Another phenomenon that seems to appear first in the Palaiologan era is the tradition of taking two successive monastic names, one at the time of the adoption of the small habit, the second at the time of donning the great habit.[35] Thus the patriarch Athanasios I of Constantinople, baptized Alexios, first took the monastic name Akakios and subsequently the third name Athanasios when he became *megaloschemos.* Likewise St. Athanasios of Meteora was originally named Andronikos and then became the monk Antony; Athanasios was his third name. This practice is very infrequently attested,[36] however, and it is impossible to know whether it was in fact a rare occurrence or whether the full sequence of names has only very occasionally been preserved for the notice of historians. It should also be noted that Byzantine nuns apparently did not have two ranks of habit, and thus we have found no certain instance of a nun taking a second monastic name.[37]

REASONS FOR THE CHOICE OF A NAME

24 Now that we have established the broad outlines of the pattern of development of the practice of *metonomasia*, we should explore, where possible, the reasons behind the selection of a new monastic name. It is important to keep in mind that normally it was the abbot or abbess who in fact chose the new monastic name, although this is not always made explicit by the texts. Only occasionally are we overtly informed of the motivation behind a choice of name: for example, in the early IXth c. the *hypatos* Leo assumed the monastic name Theodore because of his devotion to the abbot of Stoudios[38]. Around the year 900 Thomas Dephourkinos supposedly gave the names of John and Peter to the first laymen who came to his new monastery to be tonsured, after the first disciples of Christ.[39] In the early XIVth c. a possessed woman from Brousa named Katenitzina became the nun Athanasia at the monastery of the patriarch Athanasios I in Constantinople, taking his name in thanksgiving for her healing by his relics.[40]

25 In other cases, hagiographers provide what is probably an ex post facto explanation of the suitability of a monastic name, often making word plays. Thus we are told that the spiritual father of the future St. Euthymios the Younger, his abbot, chose to change his name from Niketas to Euthymios to symbolize the shift from ἀθυμία to εὐθυμία with the end of iconoclasm at the beginning of the reign of Michael III and Theodora.[41] Athanasios of Athos was destined to bear his monastic name since he was going to be the cause of immortality (ἀθανασία) for many.[42] Sabas, the biographer of St. Peter of Atroa, writes that the Virgin had selected Peter as an appropriate name for the young Theophylaktos because, stretching the metaphor a bit, he would become known as a solid vessel (στερὸν σκεῦος) of piety.[43] Later Peter is said to have given his brother Christopher the name Paul because he followed the example of the apostle Paul, and in leaving behind his family showed that he paid no attention to flesh and blood ties.[44]

26 It may be instructive to examine some of the cases in the later period when a monastic name beginning with a different letter from the baptismal name was selected. Is it mere coincidence that Constantine Palaiologos, son of Michael VIII, took the monastic name of Athanasios (*PLP* 21492) before his death in 1306, while his wife Eirene Raoulaina became the nun Athanasia (*PLP* 24142)? As in the case of Katenitzina, should we again see here the influence of the patriarch Athanasios?

27 We must wonder also about the three female members of the Palaiologan dynasty who were baptized Helena but became Hypomone (Patience) in the convent.[45] Xene seems to have been another popular monastic name for imperial women; thus both the sister (Theodora) and niece (Eudokia) of Alexios I became the nun Xene, as did Maria, the mother of Irene Doukaina, and Rita-Maria, the wife of Michael IX Palaiologos (*PLP* 21394). The name Xene was particularly appropriate for Maria, mother of Irene Doukaina, of Bulgarian parentage,[46] and for Rita-Maria, of Armenian origin, but in the case of the two blood relatives of Alexios I it more likely alludes to their alienation from the secular world.[47]

28 For the most part, however, the reasons for the selection of a monastic name remain shrouded in mystery. Common choices in the two centuries (641-867) covered by the *PBE* were Anastasios, Antonios, Basilios, Euthymios, Georgios, Gregorios, Ioannes, Paulos, Petros, Stephanos, Symeon, Theodoras and Theo-phylaktos. Most monks and nuns took

the names of saints of an earlier era; as we have already noted with regard to the Stoudite monks, less common names such as Orestes, Platon, Pegasios, Sokrates and Zenobios turn out to be the names of early Christian martyrs.

29 As Kazhdan suggested some years ago,[48] in the late Byzantine era certain names seem to have been reserved almost exclusively for monastic use. Based on the data of the *PLP*, the fifteen most popular monastic names for monks in the Palaiologan period were, in order of frequency, Makarios, Gregorios, Joseph, Matthaios, Theodosios, Iakobos, Niphon, Neophytos, Ioannikios, Theodoulos, Ignatios, Athanasios, Dionysios, Ioannes and Markos. Thus, we can see a shift in popularity of monastic names over the centuries, since only Gregorios and Ioannes were also among the most common monastic names of the VIIth-IXth c. The rather esoteric names of obscure martyrs and Egyptian hermits, as well as Latinizing names (like Terentios, Liberios and Severianos), so prominent among the IXth c. Stoudite monks, evidently fell out of favor in late Byzantium. While Anna, Eirene, Euphrosyne, Euphemia, Maria and Theophano were the most common names for IXth c. nuns, among Palaiologan nuns Maria, Martha, Kallinike and Theodoule were popular, along with names beginning with Eu-, such as Eugenia and Eupraxia. The evidence of the *PLP* shows that in the Palaiologan era Eirene is typically a secular name, that may be changed to Eulogia, Eugenia[49] or Euphrosyne.[50] Maria is often changed to Martha, and Helene to Eupraxia, Elisabeth or, as mentioned above, Hypomone.

CONCLUSION

30 These preliminary investigations into monastic names have led to the following conclusions. 1) The tradition of *metonomasia* seems not to have fully developed until the late VIIIth c, as illustrated by the example of Stoudite monks. 2) During the IXth c. monks and nuns normally assumed a new name beginning with a different letter than their baptismal name. Over subsequent centuries this practice gradually changed to taking a new name beginning with the same letter as one's original name. By the Palaiologan period this tradition was the norm, although by no means obligatory. 3) The Stoudite monks adopted a wide variety of names, many from obscure heroes of the early Christian era. In later centuries many of these names of martyrs and hermits tended to fall out of favor in actual practice (although they were retained in lists of suitable monastic names), and other monastic names became popular. 4) Much research remains to be carried out on the history of the liturgical rite of *metonomasia*, but indications are that it is a relatively late development. As in so many aspects of Byzantine life, there is no fixed and codified practice, but a gradually changing and evolving tradition of *metonomasia.*[51]

NOTES

1. We are indebted to Peter Hatlie and Claudia Rapp, who provided useful data on the early centuries of monasticism.

2. J. THOMAS, a. C. HERO, *Byzantine Monastic Foundation Documents*, Washington, D.C. 2000, p. xv and n. 12 (hereafter THOMAS - HERO, *BMFD*).

3. Gen. 16:5.

4. Gen. 35:10.

5. Mt. 4:18.

6. Acts 13:9.

7. I, VAN DEN GHEYN, S. Macarii, monasterii Pelecetes hegumeni, Acta graeca, *An. Boll.* 16, 1897, p. 145-146.

8. W. M. JOHNSTON, *Encyclopedia of Monasticism,* 2 vols., Chicago 2000.

9. P. de MEESTER, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Vatican 1942, p. 374.

10. H. DELEHAYE, La Vie d'Athanase patriarche de Constantinople, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome* 17, 1897, p. 49 n. 1. Similar views are expressed in *An. Boll.* 14, 1895, p. 153 n. 4; 16, 1897, p. 146 n. 1; 54, 1936, p. 69 n. 2; 70, 1952, p. 64 n. 17, although some of the authors express puzzlement about exceptions to this "rule". See also V. LAURENT, *La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa* († *837*)*, éditée, traduite et commentée*, Brussels 1956 (Subsidia Hagiographica 29), p. 77 n. 3.

11. A. KAZHDAN *et al, Oxford Dictionary of Byzantium*, New York 1991, t. 2, p. 1436 (hereafter *ODB*).

12. E.g., the question of change of name is not mentioned in I. M. KONIDARES, *Νομικὴ θεώρηση τῶν μοναστηριακῶν τυπικῶν*, Athens 1984. The situation seems to be the same with regard to the western medieval practice; for example, G. CONSTABLE'S extensive article, The Ceremonies and Symbolism of Entering Religious Life and Taking the Monastic Habit, from the Fourth to the Twelfth Century, *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale, 11-17 aprile 1985*, Spoleto 1987 (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 33), t. 2, p. 771-834, makes no mention of the adoption of a new monastic name.

13. THOMAS - HERO, *BMFD*, p. 1963.

14. See P. DE MEESTER, *Rituale-benedizionale bizantino*, Rome 1930. p. 54. and J. GOAR, *Eucho-logion sive Rituale Graecorum*, Venice 1730 (rp. Graz 1960), p. 386 and 400.

15. For the introduction of the *schematologion* in the XIth c, see E. VELKOVSKA, *Nuovi paralleli greci dell' Eucologio slavo del Sinai*, Rome 1996, p. 33.

16. A. A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskih rukopisej. 2. Euhologia*, Kiev 1901, p. 557 and 561, bottom. A XV-XVIth c. euchologion from Patmos, no. 691, contains the following exchange: εὐλόγησον, πάτερ. Πῶς καλεῖται τὸ ὄνομά σου; Αποκρίνεται· τόδε μοναχός. Οἱ ἀδελφοί-Σωθῇς, τόδε μοναχέ (DMITRIEVSKIJ, *Opisanie. 2*, p. 665). See the same phrases from a XVI-XVIIth c. euchologion at the top of p. 946. See also a XVIth c. euchologion from Sinai, no. 985, in which the priest says as the monk is tonsured: ό δοῦλος τοῦ Θεοῦ, ό δεῖνα, ό μετονομαζόμενος οἆτως, κείρεται, κτλ. (DMITRIEVSKIJ, *Opisanie*, 2, p. 869). For another post-Byzantine euchologion that mentions the rite, see M. WAWRYK, *Initiatio monastica in liturgia bizantina*, Rome 1968, p. 249.

More subtle allusions to *metonomasia* can be found in an XIth c. euchologion where the following prayer is made for the future monk: Κύριε... πρόσδεξαι τὸν δοῦλον σου τόνδε. One can assume that the new name of the monk was here pronounced for the first time; see M. ARRANZ, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo xi*, Rome 1996. p. 397. We are indebted to Gregorios Ioannides for all the above citations.

17. At http://www.doaks.org/Hagio.html.

18. This pattern is further supported by the negative evidence of the *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 2. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, Rome 1999-2000. A brief review of its almost 2400 pages produced no monk or nun for whom a name change is recorded.

19. PG 114, cols. 985-986, 1000.

20. S. BROCK, An Early Syriac Life of Maximus the Confessor, *An. Boll.* 91, 1973, p. 314-315, ch. 3-4.

21. A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore de Sykéôn*, Brussels 1970 (Subsidia Hagiographica 48), t. l, p. 160, ch. 170.1-3.

22. J. R. MARTINDALE, *Prosopography of the Byzantine Empire* (CD-ROM), Aldershot 2001.

23. R. J. LILIE, *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, 6 vols., Berlin 1998-2001.

24. Available on-line through the Dumbarton Oaks website at http://www.doaks.org/Hagio.html.

25. It should be noted that the search by occupations was not foolproof; some *hegoumenoi* (e.g., Theophanes the Confessor) were not listed as monks, the occupation of monk was left out for several Stoudites, and a number of IXth c. monks and nuns are inexplicably omitted, e.g., those mentioned in the *vita* of Theodora of Thessalonike.

26. *PMBZ* no. 2190.

27. M.-Fr. AUZÉPY, *La Vie d'Étienne le Jeune par Etienne le Diacre, édition et traduction annotée*, Aldershot 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 3), p. 116.27-28.

28. A third possible example, found in the *vita* of Theodore of Edessa (ed. I. POMJALOVSKIJ, *Žitie ize vo sv. otca našego Feodora arhiepiskopa Edesskogo*, St. Petersburg 1892, p. 56.16-17). that a certain Ader changed his name to Athanasios, cannot be dated with any precision because of the very confused chronology of this *vita* which draws on events of the VII-IXth centuries, and was probably written in the Xth c.

29. P. HATLIE, Théodore of Stoudios, Pope Léo III and the Joseph Affair, *OCP* 61, 1995, p. 420-421 n. 48.

30. See Appendix I for list.

31. The évidence is preserved on a seal in which she is called Ἄννα μοναχὴ ἡ Δαλασσηνή; cf. *Byzantine Seals from the Collection of George Zacos, Second Sale, 25 May 1999, Spink Auction*, no. 218.

32. E. TRAPP *et al, Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 12 vols., Vienna 1976-1996. Throughout our discussion of evidence from the *PLP*, the following *caveat* should be noted. We have included only examples of monks and nuns for whom the monastic name alone is attested; it proved too difficult to tabulate those listed under their surnames.

33. Both manuscripts, D. gr. 163 and D. gr. 114, are preserved in the Ivan Dujcev Centre for Slavo-Byzantine Studies in Sofia, and came from the Kosinitsa monastery in northern Greece. We are greatly indebted to Dorotei Getov, who is preparing a catalogue of these liturgical manuscripts, for bringing these lists to our attention. We are also grateful to Dr. Axinia Djurova, director of the Dujčev Centre, for granting us permission to publish these lists in appendices to this article.

34. We assume this same principle was followed by the compiler of the list in Appendix 11, but cannot prove it.

35. Although the practice of advancing through two stages of monastic perfection was already in existence at the time of Theodore the Stoudite. who disapproved (see, e.g., DE MEESTER, *Rituale-benedizionale bizantino* [as in n. 14], p. 33), we have found no pre-Palaiologan allusion to two changes of name.

36. Only seven times in the *PLP.*

37. The one possible instance is *PLP* 19207. Maria Modene, for whom two different monastic names, Martha and Marina, are attested. The *PLP* editors, however, suggest that there may be a mistake here.

38. *PBE*, Leo 259; Vita A of Theodore of Stoudios, PG 99, col. 208C, and Vita B, PG 99, col. 305A.

39. *Synax CP*, col.. 295.27-28.

40. A.-M. TALBOT, *Faith Healing in Late Byzantium: The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Mass. 1983, p. 116.29-30. Katenitzina was probably a feminine form of the surname Katenitzes; we do not know her baptismal name.

41. L. PETIT, Vie et office de saint Euthyme le Jeune, *ROC* 8, 1903, p. 175: τὴν Εὐθύμιος προσηγορίαν τῆς Νικήτα ἀντικομίζεται, δηλούν, οἶμαι, τοῦ καθηγητοῦ βουλομένου τῷ ὀνόματι τὴν ἐξ

άθυμίας της τῶν εἰκονομάχων αἱρέσεως εἰς εύθυμίαν ἄρτι τότε τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας μεταποίησιν.

42. Vita A of Athanasios of Athos, ed. J. NORET, *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae*, Turnhout 1982 (Corpus Christianorum. Séries Graeca 9), p. 13: το θείον αυτόν και μακάριον ἀμφιέννυσι σχῆμα, 'Αθανάσιον άνθ' 'Αβρααμίου, ἳν' εἶπω προφητικῶς ὀνομάσας- ἔπρεπε γὰρ τὸν όνομαστὸν και μετωνομασμένον εἶναι, ἳν' ἔχῃ καὶ τοῦτο πρὸ τῶν ἄλλων καινόν τί δ' ἂν γένοιτο τω πολλοίς γενομένῳ τῆς ἀθανασίας αἰτίῳ τῆς προσηγορίας συγγενέστερον ταύτης; καὶ οὐκ ἔχω λέγειν πότερον τῇ κλήσει τον τρόπον ή τω τρόπω τήν κλήσιν προσήρ-μοσε, και πότερον ἐτέρου προηγουμένου έσχε. πλὴν ὀνομάζεται, οὐκ ὀνομάζεται δὲ μόνον άλλὰ καὶ γίνεται ὅπερ ὠνόμασται, ὡς συνδραμεῖν τῇ κλήσει και τήν χάριν αύτίκα.

43. *V. Petr. Atr.* (as in n. 10 *supra*), ch. 4, p. 77.29-30.

44. *V. Petr. Atr.*, ch. 17.24-27 (p. 109).

45. The three women are Helena Kantakouzene, wife of John V (*PLP* 21365), Helena Dragaš, wife of Manuel II (*PLP* 21366), and Helena Palaiologina, daughter of Thomas Palaiologos (*PLP* 21364). Although in English transliteration both Helena and Hypomone begin with H, in Greek they would begin with epsilon and upsilon.

46. D. POLEMIS, *The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography*, London 1968, p. 58.

47. Cf. the statement in Symeon Metaphrastes' *vita* of Eusebia (PG 114, col. 1000) that her new name of Xene was appropriate διὰ τὸ ξενωθῆναι τῶν τοῦ κόσμου.

Thomais Kantakouzene (*PLP* 10944), who married John Synadenos and died as the nun Xene, is another example of a woman of imperial family taking this monastic name.

48. *ODB*, t. 2, p. 1436. Kazhdan's conclusion was based on a survey of the indices of the *Actes de Lavra.* His findings are confirmed by the onomastic data of the *PLP.*

49. Two empresses Eirene, the wives of John VI and John VII, took the monastic name Eugenia (*PLP* 10935, 21358), perhaps alluding to their noble status.

50. On the other hand, Eirene is attested as a monastic name in *PBE* (see Eirene 6, 9 and 10).

51. Current monastic practice on Cyprus combines various aspects of earlier traditions. Monks are given a new name by their abbot at the time they take the great habit. The new name does not necessarily begin with the same letter as their baptismal name, and is often a rather rare name, of an early Cypriot hermit, for example. Often monks take the name of a deceased monk, so that certain names are repeated in the monastery through the generations. This would seem to hark back to the practice of Theodore of Stoudios. We thank Gregorios loannides for this information (personal communication of July 2, 2001).

AUTHORS

ALICE-MARY TALBOT

Dumbarton Oaks

STAMATINA MCGRATH

George Mason University

Appendix I - attested instances of metonomasia, 9th-12th c

Ninth Century

Baptismal Name	Monastic Name	*PBE* no.	*PBMZ* no.
John	Antony the Younger	Antonios 12	534
Konstantinos	Antony I, patriarch of Constantinople	Antonios 3	550
Michael I Rangabe	Athanasios	Michael 7	4989
Konstantinos, son of Leo V	Basilios	Basilios 54	927
Theophylaktos, son of Michael I	Eustratios	Theophylaktos 9	-----
Sergios	Evarestos	Evarestos 1	1618
Niketas, son of Michael I	Ignatios, patriarch of Constantinople	Ignatios 1	2666
Megalo, wife of Theophanes	Eirene	Megalo 1	4930
Konstantinos	Kyrillos the missionary	not in *PBE*?	3927
Christopher	Makarios of Pelekete	Makarios 9	4672
Christopher, brother of Peter of Atroa	Paul	Paulos 26	5839
Theophylaktos	Peter of Atroa	Petros 34	6022
Leo	Peter of Galatia	Petros 145	6077
Hypatia	Phebronia	Hypatia 4	2607
Theodore	Sabas	Theodoros 111	-----
Photou, mother of Nikephoros of Medikion	Theodora	not in *PBE*?	-----
Agape	Theodora of Thessalonike	not in *PBE*	-----
Leo the hypatos	Theodore	Leo 259	4421
Isaac	Theophanes the Confessor	Theophanes 18	8107

Tenth Century

Baptismal Name	Monastic Name	
Zoe Karbonopsina	Anna	
John	Elias the Younger	
Niketas	Euthymios the Younger	
Baanes, son of Maria of Bizye	Marinos	
Dounale	Stephen	
both names beginning with same letter		
Abraamios	Athanasios of Athos	
Basil	Blasios of Amorion	
Leo	Loukas	ch. 33 of vita of Paul of Latros
Leo of Corleone in Sicily	Loukas	
Maria, mother of Nikephoros of Miletos	Marina	
Manuel Maleinos	Michael	
Stephen, son of Maria of Bizye	Symeon	

Eleventh Century

Baptismal Name	Monastic Name
John	Christodoulos of Patmos
Constantine Psellos	Michael
Kale Pakouriane	Maria
Maria Doukaina, mother of Irene Doukaina Komnene	Xene
both names beginning with same letter	
Andronikos Doukas, father of Irene Doukaina Komnene	Antony
Eirene, mother of Lazaros Galesiotes	Eupraxia
Kyriakos	Kyrillos Phileotes
Leo	Lazaros Galesiotes
Michael, brother of Kyrillos Phileotes	Matthew

Twelfth Century

Baptismal Name	Monastic Name
John Doukas, brother of Irene Doukaina Komnene	Antony
Theodora Doukaina, sister of Irene Doukaina Komnene	Eirene
Adrianos Komnenos, son of Isaac Komnenos	John
Theodora Komnene, sister of Alexios I	Xene
Eudokia Komnene, niece of Alexios I	Xene
both names beginning with same letter	
Alexios Komnenos, sebastokrator	Athanasios
Basil	Bartholomew of Simeri
George the Cappadocian	Gregory
Leo	Leontios, patriarch of Jerusalem
Nikephoros Botaneiates, sebastos	Neophytos

Appendix II - list of monastic names from dujčev gr. 114

1 The transcription is diplomatic. The titles and initial letters are in paler ink in the black and white photographs, probably red. The names are listed in alphabetical order, generally introduced by the initial letter. Within each letter, however, the sequence seems random.

2 [fol. 30r]

3 Τὰ ὀνόματα τῶν μοναχών. Τὰ ἀρσενικὰ στοιχεία. Ἀρχή.

4 Ἀντώνιος, Ἀθανάσιος, Ἀγάθων, Ἀχιλάς, Ἀρσένιος, Ἀκάκιος, Ἄνθιμος, Ἀβέρκιος, Αὐξέντιος, Ἀβράμιος, Ἀθινόδωρος, Ἀντίοχος, Αὐγουστῖνος, Αὐρίλιος, Ἀέτιος.

5 Β·Βασίλειος, Βησαρίων, Βενιαμήν, Βαρνάβας, Βαρλαάμ, Βλάσιος, Βαρσανούφιος, Βαβύλας, Βασιανός, Βενέδικτος, Βονυφάτιος.

6 Γ·Γεώργιος, Γερμανός, Γεδεῶν, Γεννάδιος, Γερβάσιος, Γρηγόριος, Γερόντιος, Γαβριῆλ, Γαλακτίων, Γουρίας, Γρατιανός.

7 Δημήτριος, Δεμέτιος, Δωσίθεος, Δωρόθεος, Δομετιανός, Διονύσιος, Δαβίδ, Δανιήλ, Διογένης.

8 Ε·Εὐθύμιος, Εὐλόγιος, Εὐφραίμ, Εὐγένιος, Εὐδόξιος, Εὐλάμπιος, ΄Επιφάνιος, Εὐτύχιος, Εὐτυχιανός, Εὐλάβιος, Εὐδόκιμος, Εὐστάθιος.

9 Ζ·Ζαχαρίας, Ζωσιμᾶς, Ζωτικός, Ζώσιμος, Ζηνόβιος, Ζώηλος, Ζηγαβήνος, Ζήνον, Ζέφηρος.

10 Η· Ἠσαΐας, Ἠλίας, Ἡσύχιος, Ἠβιστίων, Ἡλιόδωρος, Ἡγήσανδρος, Ἠθικός.

11 Θ Θεόδωρος, Θεόδο{υ}λος, Θεόκτιστος, Θεότιμος, Θεοφάνης, Θεόφιλος, Θωμᾶς, Θεόπιστος, Θεοδώρητος, Θεόγνωστος, Θεοδόσιος, Θεωνᾶς, Θαλάσιος.

12 Ι·Ἰωάννης, Ἱλαρίων, Ἰωσήφ, Ἰσίδωρος, Ἰωαννίκιος, Ἰώβ, Ἰάκωβος, Ἰωνᾶς, Ἰνοκεντίνος, Ἰωάσαφ, Ἰερεμίας, Ἰσυρίων, Ἰωακείμ, Ἰγνάτιος, Ἱερώθεος, Ἱερώνιμος, Ἰσαάκιος, Ἰσαάκ.

13 Κ· Κωνσταντῖνος, Κασιανός, Κοσμᾶς, Κᾶλλιστος, Κύριλλος, Κλήμης, Κυπριανός, Καλλίνικος, Καλλίστρατος, Κυριακός, Κορνίλιος, Κελεστίνος, Κωνστάντιος.

14 Λ· Λουκάς, Λαυρέντιος, Λογγίνος, Λεόντιος, Λάζαρος, Λουκιανός, Λώτ.

15 Μάρκος, Μακάριος, Μάξιμος, Μαρκιανός, Μωσῆς, Ματθαῖος, Μαρτινιανός, Μαρτύριος, Μάρκελος, Μίλης, Ματόης, Μητροφάνης, Μελέτιος, Μανασίς, Μηνάς, Μόκιος, Μαλαχίας, Μαρτίνος, Μέμνων, Μηνόδωρος, Μύρων, Μίνιγνος.

16 Ν· Νικόλαος, Νικόδιμος, Νεῖλος, Νύμφον, Νισθερός (?), Ναθαναῆλ, Νίκων, Νίκανδρος, [fol. 30v] Νεκτάριος, Νεόφυτος, Νικάνωρ, Νόνος, Ναούμ, Ναυξίμος, Ναυκράτιος.

17 Ξ· Ξάνθος, Ξεν{ο}φών, Ξανθόπουλος, Ξῆστος, Ξένος, Ξάνθιππος, Ξενοκράτης.

18 Ο· Ὀνούφριος, Ὀνυσιφόρος, Ὀνήσιμος, Ὀλύμπιος, Ὀρσίσινος, Ὀδηγητριανός, Ὀρῶσος, Ὀλβιανός.

19 Π· Πέτρος, Παῦλος, Πρόκλος, Πρόχορος, Πολύκαρπος, Παχόμιος, Παφνούτιος, Παγκράτιος, Παυνῶ, Πασχάσιος, Παυλῖνος, Πετρόνιος, Πολυμήστορ.

20 Ρ Ρωμανός, Ραβουλάς, Ρούφος, Ρωμίλος.

21 Σ· Σταματινός, Σισώης, Συλουανός, Σιμεών, Σάβας, Σαβάτιος, Σοφρόνιος, Σοφωνίας, Σπηρίδων, Σωτήριχος, Σέργιος.

22 Τ· Τίτος, Τιμόθεος, Ταράσιος, Τίμων, Ταττιανός, Τρύφων, Τερέντιος, Τρίφωνος.

23 Υ· Ὑπάτιος, Ὑάκινθος, Ὑπερέχιος.

24 Φ Φίλιππος, Φωκῶς, Φλαβιανός, Φιλόθεος, Φιλύμων, Φλόριος, Φωστήριος, Φιλάγριος, Φιλάρετος.

25 Χ Χαρίτων, Χριστόδουλος, Χριστοφόρος, Χαραλάμπης.

26 Ὥρ, Ὠκιανός.

27 Ὅμοια κατὰ στοιχεῖον γυναικίων

28 Α· Ἀθανασία, Ἀγνή, Ἀνησία, Ἀγάθη, Ἀνατολή, Ἀναστασία, Ἄνθουσα, Ἀθυνοδώρα, Ἀγαθονίκι, Αἰκατερίνα.

29 Β · Βαρβάρα, Βριένη, Βάσα, Βεβαία, Βασίλεισα, Βασιανί.

30 Γ· Γαϊανή, Γλυκερία, Γοργονία, Γρηγορία, Γεναδία.

31 Δ· Δομνήκα, Δόμνα, Δομνίνα, Διονυσία, Δομετιανοί (sic), Δομιανή.

32 Ε· Εὐφημία, Ἐφημιανή, Εὐπραξία, Εὐσεβεία, Εὐγενία, Ἐλισάβετ, Ευφρόσύνη, Εὐτιχιανή, Ἐπιστήμη, Εὐδοξία.

33 Ζ· Ζυνοβία, Ζωτικῆ, Ζωΐλα.

34 Η· Ἠσιδώρα, Ἡσυχία, Ἠβιστία.

35 Θ Θεοδώρα. Θεοδοσία, Θεοφανῶ, Θεοτίμη, Θεοδούλη, Θεοκτίστη, Θεοδότι, Θεοκλεία, Θέκλα, Θεοπίστη, Θωμαΐς, Θεογνία, Θαιραπαινίς.

36 Ι Ἰουλλιανή, Ἰουλίττα, Ἰουστίνη, Ἰλαρία, Ἰσιδώρα, Ἰωάννα.

37 Καλλινίκη, Καταφυγή, Κασιανή, Καλλίστη, Καλωδότι, Κυριακῆ, Κυπριανή, Κυκυλία.

38 Λουκιανί, Λουκία, Λεοντία, Λαυρεντία, Λογγίνα.

39 Μ· Μαρία, Μακαρία, Μάρθα, Μαδγαλυνή (sic), Ματρόνα, Μαρίνα, Μακρίνα, Μελάνη, Μαρτυρία, Μυρόπη, Μηνοδώρα, Μητροδώρα, Μαρκελίνα.

40 Ν· Νεκταρία, Νικανδρία, Νηφοδώρα.

41 Ξ - Ξένη, Ξανθία, Ξήστα, Ξενοφωνία.

42 Ο· Ὀλυμπία, Ὀνησιφόρα, Ὀρσίσια, Ὀλυμπιάδα, [fol. 31 r] Οὔρ.

43 Πεπρονία, Πρόκλα, Παρασ{κ}ευή, Παῦλα, Πελαγία, Παϊσία.

44 Ρ· Ρωμήλα, Ρωμάνα, Ρυψία, Ραβουλοῦ, Ραΐς, Ρώσια.

45 Σ· Σεβαστιανή, Σωσάνα, Σοφρονία, Σάρα, Σολομονή, Συκλητική (sic).

46 Ταϊσία, Ταττιανή, Τρυφαίνη.

47 Φευρωνία, Φλαβιανή, Φυλαρέτησα.

48 Χ· Χαριτίνη, Χριστοδούλη, Χριστοφορία.

49 Ὠκιανή, Ὠρσίσια.

50 The following section indicates a probable model (or models) for each monastic name, and records its frequency of usage in the Palaiologan period, as attested by the *PLC*ol. Note that we have tabulated only monastic names of individuals for whom single names are recorded since it proved too difficult to include the monastic names of individuals listed in the *PLP* under their family names.

51 <u>Male Names</u>

52 Antonios: Egyptian monk (*BHG* 140); *PLP* [25 entries as monastic name]

53 Athanasios: bishop of Alexandria (*BHG* 183); *PLP* [57 entries as monastic name]

54 Agathon: martyr of Philippopolis (*BHG* 2399, s.v. Severus et Memnon); *PLP* [7 entries as monastic name]

55 Achillas: variant of Achilles? martyr of Philippopolis (*BHG* 2399, s.v. Severus et Memnon) or Achillas, bishop of Alexandria; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 726.50; not in *PLP*

56 Arsenios: Libyan hermit (*BHG* 167y); *PLP* [50 entries as monastic name]

57 Akakios: name of several martyrs (*BHG* 13 etc.); *PLP* [15 entries as monastic name]

58 Anthimos: bishop of Nikomedeia and martyr (*BHG* 134y); *PLP* [5 entries as monastic name]

59 Aberkios: bishop of Hierapolis (*BHG* 2); *PLP* [1 entry as monastic name]

60 Auxentios: 5th c. priest in Bithynia (*BHG* 199); *PLP* [2 entries as monastic name]

61 Abramios: martyred bishop of Arbela (*BHG* 10) and bishop of Kratea (*BHG* 12); *PLP* [1 entry as monastic name]

62 Athenodoros: martyr of Philippopolis (*BHG* 2399, s.v. Severus et Memnon); not in *PLP* as monastic name

63 Antiochos: name of several martyrs (*BHG* 27 [s.v. Adrianus et Natalia], 1217 [s.v. Martyres LX], 2030); not in *PLP* as monastic name

64 Augoustinos: bishop of Hippo; not in *BHG*, or *Synax CP;* not in *PLP*

65 Aurilios (Aurelius): not in *BHG*, or *Synax CP*; not in *PLP* as monastic name

66 Aetios: name of martyr (*BHG* 1201, s.v. Martyres XL Sebasteni); not in *PLP*

67 Basileios: bishop of Caesarea (*BHG* 244); *PLP* [8 entries as monastic name]

68 Bes(s)arion: Egyptian hermit (*BHG* 2062); *PLP* [7 entries as monastic name]

69 Beniamin: monk of Nitria (*BHG* 2061); *PLP* [5 entries as monastic name]

70 Barnabas: apostle (*BHG* 225); *PLP* [27 entries as monastic name]

71 Barlaam: martyr of Antioch (*BHG* 221); *PLP* [18 entries as monastic name]

72 Blasios: martyred bishop of Sebasteia (*BHG* 276); *PLP* [10 entries as monastic name]

73 Barsanouphios: not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 448.18; *PLP* [9 entries as monastic name in Sicily and S. Italy]

74 Babylas: martyred bishop of Antioch (*BHG* 205); not in *PLP* as monastic name

75 Basianos: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

76 Benedictos: abbot of Nursia (*BHG* 273); not in *PLP*

77 Bonifatios: martyr from Tarsus (*BHG* 279); *PLP* [1 entry as monastic name]

78 Georgios: Palestinian martyr (*BHG* 669y); *PLP* [14 entries as monastic name]

79 Germanos: 8th c. iconodule patriarch of CP (*BHG* 697); also name of several martyrs (in *BHG* without a number s.v. Antonius, Zebinas, Germanus et socii; one of the 8th c. martyrs of Jerusalem [*BHG* 1217, s.v. Martyres LX]); *PLP* [36 entries as monastic name]

80 Gedeon: OT Jewish leader; not in *BHG;* in *Synax CP*, col. 81; *PLP* [3 entries as monastic name]

81 Gennadios: 5th c. patriarch of CP (*BHG* 667); *PLP* f20 entries as monastic name]

82 Gerbasios: martyr of Milan (*BHG* 67, s.v. Ambrosius); *PLP* [7 entries as monastic name]

83 Gregorios: name of bishops of Neokaisareia (*BHG* 715), Constantinople (*BHG* 723) and Nyssa (*BHG* 716); *PLP* [86 entries as monastic name]

84 Gerontios: martyr; not in *BHG*; see *Synax CP*, col. 604; *PLP* [16 entries only as a monastic name]

85 Gabriel: archangel (*BHG* 2158); *PLP* [32 entries as monastic name]

86 Galaktion: martyr of Emesa (*BHG* 665); *PLP* [22 entries as monastic name]

87 Gourias: martyr of Edessa (*BHG* 731); not in *PLP*

88 Gratianos: not in *BHG* or *Synax CP;* not in *PLP* as monastic name

89 Demetrios: martyr of Thessalonike (*BHG* 496); *PLP* [6 entries as monastic name]

90 Demetios: Dometios? Name of several martyrs (*BHG* 560, etc.); *PLP* [7 entries as monastic name]

91 Dositheos: 6th c. monk of Gaza (*BHG* 2117); *PLP* [22 entries as monastic name]

92 Dorotheos: martyred bishop of Tyre (*BHG* 2114); *PLP* [31 entries as monastic name]

93 Dometianos: name of several martyrs (e.g., *BHG* 1201, s.v. Martyres XL Sebasteni); not in *PLP*

94 Dionysios: martyred bishop of Athens (*BHG* 554); *PLP* [56 entries as monastic name]

95 David; OT prophet and king; hermit of Thessalonike (*BHG* 492y); *PLP* [19 entries as monastic name]

96 Daniel: OT prophet (*BHG* 484v) and 5th c. stylite of CP (*BHG* 489); *PLP* [42 entries as monastic name]

97 Diogenes: name of several martyrs; not in *BHG*, see *Synax CP*, cols. 107, 281; not in *PLP*

98 Euthymios: Palestinian abbot (*BHG* 647); *PLP* [11 entries as monastic name]

99 Eulogios: 6th c. saint *(BHG* 618); *PLP* [1 entry as monastic name]

100 Euphraim: variant of Ephraem, Syrian poet (*BHG* 583); *PLP* [16 entries as monastic name]

101 Eugenios: martyr of Trebizond (*BHG* 608y); *PLP* [3 entries as monastic name]

102 Eudoxios: martyr of Melitene (*BHG* 1604, s.v. Romulus); not in *PLP*

103 Eulampios: martyr of Nikomedeia (*BHG* 616); not in *PLP*

104 Epiphanios: bishop of Constantia in Cyprus (*BHG* 596); not in *PLP* as monastic name

105 Eutychios: 6th c. patriarch of CP (*BHG* 657); *PLP* 11 entry as monastic name]

106 Eutychianos: martyr of Nikomedeia (*BHG* 1672, s.v. Straton et socii); not in *PLP*

107 Eulabios: not in *BHG* or *Synax CP*, error for Eulalios?; not in *PLP*

108 Eudokimos: 9th c. monk (*BHG* 606); *PLP* [1 entry as monastic name]

109 Eustathios: martyr (*BHG* 641, s.v. Eustathius [Placidas] et socii); bishop of Antioch (*BHG* 644); *PLP* [1 entry as monastic name]

110 Zacharias: prophet (*BHG* 1880.I) and father of John the Baptist (*BHG* 1881); *PLP* [3 entries as monastic name]

111 Zosimas: variant of Zosimos, Palestinian monk who encountered Mary of Egypt (*BHG* 1889); *PLP* [*2* entries as monastic name]

112 Zotikos: orphanotrophos in CP (*BHG* 2479); not in *PLP* as monastic name

113 Zosimos: martyr in Pisidia (*BHG* 1888); not in *PLP*

114 Zenobios: martyr from Cilicia (*BHG* 1884); not in *PLP*

115 Zoilos: martyr of Philippopolis (*BHG* 2399, s.v. Severus et Memnon); not in *PLP*

116 Zigabenos: not in *BHG* or *Synax CP*; not in *PLP*

117 Zenon: name of several martyrs and a Syrian monastic saint of the 4th-5th c. (*BHG* 1886); not in *PLP*

118 Zephyros: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

119 Esaias (Isaiah): OT prophet (*BHG* 957); *PLP* [26 entries as monastic name]

120 Elias: OT prophet (*BHG* 572x); *PLP* [6 entries as monastic name]

121 Hesychios: name of martyrs, e.g. *BHG* 1201, s.v. Martyres XL; *PLP* [*2* entries as monastic name]

122 Ebistion (Ibystion): not in *BHG* or *PLP;* mentioned in *Synax CP*, col. 926.60

123 Heliodoros: martyr (*BHG* 2902, s.v. Callistratus); not in *PLP*

124 Hegesandros: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

125 Ethikos: not in *BHG* or *Synax CP;* see *PLP* 6686-6689, where it is usually a surname

126 Theodoros: name of several martyrs, e.g. Theodorus Stratelates (*BHG* 1750) and Theodoras Tiron (*BHG* 1760); *PLP* [18 entries as monastic name]

127 Theodo(u)los: name of several martyrs, e.g. Theodoulos of Thessalonike (*BHG* 1784); *PLP* [62 entries as monastic name]

128 Theoktistos: name of several martyrs, e.g. Theoktistos, one of forty martyrs of Sebasteia (*BHG* 1201, s.v. Martyres XL); *PLP* [11 entries as monastic name]

129 Theotimos: name of martyrs, a hermit, etc.; not in *BHG*, but see *Synax CP*, cols. 16.45, 209.46, 632.5; not in PLP as monastic name

130 Theophanes: iconodule confessor (*BHG* 1787z); *PLP* [26 entries as monastic name]

131 Theophilos: name of several martyrs, e.g., one of the forty martyrs of Sebasteia (*BHG* 1201, s.v. Martyres XL); *PLP* [13 entries as monastic name]

132 Thomas: apostle (*BHG* 1800); *PLP* [12 entries as monastic name]

133 Theopistos: martyr from Rome (*BHG* 641, s.v. Eustathius Placidas et socii); not in *PLP* as monastic name

134 Theodoretos: martyred priest of Antioch (*BHG* 2425); *PLP* [30 entries as monastic name]

135 Theognostos: 13th c. martyr of Cyprus (*BHG* 1198, s.v. Martyres XIII); *PLP* [10 entries as monastic name]

136 Theodosios: 6th c. coenobiarch in Jerusalem (*BHG* 1776); *PLP* [71 entries as monastic name]

137 Theonas: martyr (*BHG* 2443, s.v. Theopemptus); *PLP* [1 entry as monastic name]

138 Thalassios: Syrian ascetic saint of 5th c. (*BHG* 1706); not in *PLP* as monastic name

139 Ioannes: the Baptist (*BHG* 831) or the Theologian (*BHG* 899); *PLP* [54 entries as monastic name]

140 Hilarion: 4th c. Palestinian monk (*BHG* 751z); *PLP* [21 entries as monastic name]

141 Joseph: husband of Virgin Mary (*BHG* 2202); *PLP* [78 entries as monastic name]

142 Isidoros: martyr on Chios (*BHG* 960); *PLP* [10 entries as monastic name]

143 Ioannikios: 9th c. Bithynian monk (*BHG* 935); *PLP* [64 entries as monastic name]

144 Job: OT patriarch (*BHG* 938); *PLP* [9 entries as monastic name]

145 Iakobos: apostle (*BHG* 763y); *PLP* [69 entries as monastic name]

146 Ionas (Jonah): OT patriarch (*BHG* 941); *PLP* [11 entries as monastic name]

147 Innokentinos: not in *BHG*, mistake for Innokentios, martyr? See *Synax CP*, col. 804.10-11; not in *PLP* as monastic name

148 Ioasaph: son of King Abner; *BHG* 224; see *Synax CP*, col. 925.60, 62; *PLP* [31 entries as monastic name]

149 Ieremias (Jeremiah): OT prophet *(BHG* 777); *PLP* [7 entries as monastic name]

150 Isyrion: mistake for Ischyrion, bishop? See *Synax CP*, col. 249.30; not in *BHG* or *PLP*

151 Ioacheim (Ioakeim): father of Virgin Mary (*BHG* 828); *PLP* [41 entries as monastic name]

152 Ignatios: martyred bishop of Antioch (*BHG* 813); *PLP* [59 entries as monastic name]

153 Hierotheos: bishop of Athens (*BHG* 751) and martyr of Tiberiopolis (*BHG* 1199, s.v. Martyres XV); *PLP* [11 entries as monastic name]

154 Hieronymos (Jerome): 4th c. monk and theologian; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 752.46; *PLP* [4 entries as monastic name]

155 Isaakios: 4th c. monk of Constantinople (*BHG* 955); *PLP* [6 entries as monastic name]

156 Isaak: OT patriarch; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 313.61; also name of two martyrs (*Synax CP*, cols. 69.58, 294.6); *PLP* [19 entries as monastic name]

157 Konstantinos: emperor (*BHG* 361x); *PLP* [4 entries as monastic name]

158 Kassianos: a *hosios;* not in *BHG;* see *Synax CP*, col. 495.29; *PLP* [13 entries as monastic name]

159 Kosmas: martyr of Kyrrhos (*BHG* 372); *PLP* [30 entries as monastic name]

160 Kallistos: martyr of Amorion (*BHG* 1209, s.v. Martyres XLII); *PLP* [33 entries as monastic name]

161 Kyrillos: martyr of Gortyna (*BHG* 467) and bishop of Alexandria (*BHG* 2095); *PLP* [26 entries as monastic name]

162 Klemes (Clement): church father (*BHG* 319); *PLP* [20 entries as monastic name]

163 Kyprianos: martyred bishop of Carthage (*BHG* 452, etc.); *PLP* [24 entries as monastic name]

164 Kallinikos: name of patriarch of CP (*BHG* 288) and several martyrs; *PLP* [34 entries as monastic name]

165 Kallistratos: martyr of Rome (*BHG* 290z); *PLP* [2 entries as monastic name]

166 Kyriakos: martyred bishop of Jerusalem (*BHG* 465); *PLP* [1 entry as monastic name]

167 Kornelios: martyr (*BHG* 370y); *P LP* [7 entries as monastic name]

168 Kelestinos (Celestinus): martyr (*BHG* 1645, s.v. Speratus et socii); not in *PLP*

169 Konstantios: emperor; not in *BHG;* but see *Synax CP*, col. 147.47, etc.; *PLP* [8 entries as monastic name]

170 Loukas: evangelist (*BHG* 990y); *PLP* [32 entries as monastic name]

171 Laurentios: martyr (*BHG* 976); *PLP* [15 entries as monastic name]

172 Longinos: martyr (*BHG* 988); *PLP* [4 entries as monastic name]

173 Leontios: name of several martyrs, *e.g., BHG* 986 and *BHG* 1201, s.v. Martyres XL Sebasteni; *PLP* [18 entries as monastic name]

174 Lazaros: friend of Jesus (*BHG* 2213g); *PLP* [13 entries as monastic name]

175 Loukianos: martyr of Nikomedeia (*BHG* 9962); *PLP* [1 entry as monastic name]

176 Lot: OT patriarch; not in *BHG, PLP;* see *Synax CP*, col. 124.8 Markos: evangelist (*BHG* 1035); *PLP* [54 entries as monastic name]

177 Makarios: Egyptian monk (*BHG* 999 g); *PLP* [122 entries as monastic name]

178 Maximos: name of several martyrs, e.g. *BHG* 1238 and 1239; *PLP* [25 entries as monastic name]

179 Markianos: name of several martyrs, e.g. *BHG* 1028y and 1030; *PLP* 110 entries as monastic name]

180 Moses: OT figure (*BHG* 2277); *PLP* [13 entries as monastic name]

181 Matthaios: apostle and evangelist; *BHG* 1224; *PLP* [77 entries as monastic name]

182 Martinianos: hermit in Palestine (*BHG* 1177); *PLP* [1 entry as monastic name]

183 Martyrios: martyr of CP (*BHG* 1028y, s.v. Marcianus et Martyrius); *PLP* [1 entry as monastic name]

184 Markel(l)os: martyred bishop of Apameia; *BHG* 1026; *PLP* [2 entries as monastic name]

185 Miles: martyred bishop of Persia (*BHG* 2276); not in *PLP* Matoes: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

186 Metrophanes: bishop of Constantinople (*BHG* 1278y); *PLP* [11 entries as monastic name]

187 Meletios: bishop of Antioch (*BHG* 1243); *PLP* [43 entries as monastic name]

188 Manasses: OT king; not in *BHG, Synax CP; PLP* [5 entries as monastic name]

189 Menas: Egyptian martyr (*BHG* 1250); *PLP* [7 entries as monastic name]

190 Mokios: martyr of Byzantium under Diocletian (*BHG* 1298); *PLP* [1 entry as a monastic name]

191 Malachias: OT prophet (*BHG* 1013z); *PLP* [30 entries as monastic name]

192 Martinos: martyr of Ephesus (*BHG* 1593, s.v. Pueri VII); not in *PLP* as monastic name

193 Memnon: martyr of Bizye (*BHG* 2399, s.v. Severus et Memnon); not in *PLP*

194 Menodoros: not in *BHG*, or *Synax CP* (although there is a Menodora); not in *PLP*

195 Myron: name of two martyrs (*BHG* 1311, 1312y); *PLP* [8 entries as monastic name]

196 Miningos (Menignus): martyr of Hellespont (*BHG* 2270); not in *PLP*

197 Nikolaos: bishop of Myra (*BHG* 1347); *PLP* [20 entries as monastic name]

198 Nikodemos: Jewish Pharisee, who became follower of Jesus and assisted with his burial preparations; martyr; not in *BHG* but see *Synax CP*, col. 122.7; also name of Palaiologan monk from Thessalonike (*BHG* 2307); *PLP* [43 entries as monastic name]

199 Neilos: abbot of Ankyra (*BHG* 2316); *PLP* [30 entries as monastic name]

200 Nympho (Niphon): bishop of Constantiana in 4th c. *(BHG* 1371z); *PLP* [66 entries as monastic name]

201 Nistheros (?): not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* perhaps error for Nestor?

202 Nathanael: apostle; not in *BHG; Synax CP*, col. 621.21-22; *PLP* [11 entries as monastic name]

203 Nikon: name of several martyrs, e.g., *BHG* 1369, and 2399, s.v. Severus et Memnon; *PLP* [6 entries as monastic name]

204 Nikandros: name of several martyrs *(BHG* 1329, 1330, etc.); *PLP* | 12 entries as monastic name]

205 Nektarios: 4th c. patriarch of CP *(BHG* 2284); *PLP* [8 entries as monastic name]

206 Neophytos: martyr of Nicaea (*BHG* 1325y); *PLP* [65 entries as monastic name]

207 Nikanor: deacon; not in *BHG;* see *Synax CP*, col. 785.8; *PLP* [2 entries, exclusively as monastic name]

208 Nonnos: bishop of Antioch; not in *BHG* or *PLP;* see *Synax CP*, col. 205.26

209 Naoum: OT prophet (*BHG* 1315); not in *PLP*

210 Nauximos: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

211 Naukratios: not in *BHG;* see *Synax CP*, col. 740.22; *PLP* [1 entry as monastic name]

212 Xanthos: not in *BHG* (Xanthios = martyr of Sebaste, *BHG* 1201, s.v. Martyres XL); not in *PLP* as monastic name

213 Xenophon: *BHG* 1877u; *PLP* [4 entries as monastic name]

214 Xanthopoulos: not in *BHG*, or *Synax CP;* surname in *PLP* 20799-20827

215 Xystos: martyr of Rome (*BHG* 976, s.v. Laurentius); not in *PLP*

216 Xenos: not in *BHG* or *Synax CP*; found in *PLP* 20864-20890 primarily as surname, never as monastic name

217 Xanthippos: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

218 Xenokrates: not in *BHG* or *Synax CP;* not in *PLP* as monastic name

219 Onouphrios: Egyptian hermit (*BHG* 1378); *PLP* [5 entries, exclusively as monastic name]

220 Onesiphoros: martyr (*BHG* 2325); not in *PLP*

221 Onesimos: name of martyrs (*BHG* 1376y and 57, s.v. Alphius, et al.); not in *PLP*

222 Olympios: martyr of Rome (*BHG* 1669, s.v. Stephanus et socii); not in *PLP*

223 Orsisinos (Oursikinos): martyr in Illyricum (*BHG* 1861); not in *PLP*

224 Hodegetrianos: not in *BHG* or *Synax CP;* not in *PLP* as monastic name

225 Orosos: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

226 Olbianos: bishop of Anaia and martyr (*BHG* 2319); *PLP* [1 entry as monastic name]

227 Petros: apostle (*BHG* 1483); *PLP* [10 entries as monastic name]

228 Paulos: apostle (*BHG* 1451); *PLP* [29 entries as monastic name]

229 Proklos: martyr of Ankyra (*BHG* 2374); not in *PLP*

230 Prochoros: deacon and apostle; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 851.19; not in *PLP* as monastic name

231 Polykarpos: martyred bishop of Smyrna (*BHG* 1556); not in *PLP* as monastic name

232 Pachomios: Egyptian abbot (*BHG* 1396); *PLP* 110 entries as monastic name]

233 Paphnoutios: Egyptian martyr (*BHG* 1419); *PLP* [5 entries as monastic name]

234 Pankratios: martyred bishop of Tauromenium *(BHG* 1410); *PLP* [3 entries as monastic name]

235 Pauno: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

236 Paschasios: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

237 Paulinos: martyr of Athens; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 688.1; not in *PLP*

238 Petronios: martyr; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 15.11; in *PLP* as surname (23052)

239 Polymestor: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

240 Romanos: martyred deacon of Caesarea (*BHG* 1600y); *PLP* [10 entries as monastic name]

241 Raboulas: Rabbula? not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 904.57 and *PLP* 23962 (as monastic name)

242 Rouphos (Rufus): martyr (*BHG* 2386); not in *PLP*

243 Romylos: martyr of Melitene *(BHG* 1604); *PLP* [1 entry as monastic name]

244 Stamatinos: not in *BHG* or *Synax CP;* not in *PLP* as monastic name

245 Sisoes: ascetic saint; not in *BHG* but see *Synax CP*, col. 801.2; *PLP* [2 entries exclusively as monastic name]

246 Silvanos: name of several martyrs (*BHG* 1193, s.v. Martyres Palaestinenses; 2210, s.v. Iulianus Emesenus, etc.); *PLP* [1 entry as monastic name]

247 Simeon: name of two stylite saints (*BHG* 1678 and 1689); *PLP* [26 entries as monastic name]

248 Sabas: Palestinian abbot (*BHG* 1608); *PLP* [33 entries as monastic name]

249 Sab(b)atios: martyr of Pisidian Antioch (*BHG* 1853, s.v. Trophimus); *PLP* [1 entry as monastic name]

250 Sophronios: patriarch of Jerusalem (*BHG* 1641); *PLP* [14 entries as monastic name]

251 Sophonias: OT prophet (*BHG* 1640); *PLP* [4 entries as monastic name]

252 Spyridon: bishop of Trimithous in Cyprus *(BHG* 1647); *PLP* [1 entry as monastic name]

253 Soterichos: martyr; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 159.48; not in *PLP* as monastic name

254 Sergios: Syrian martyr (*BHG* 1624); *PLP* [1 entry as monastic name]

255 Titos: apostle in Crete (*BHG* 1850z); *PLP* [1 entry as monastic name]

256 Timotheos: apostle (*BHG* 1847); *PLP* [4 entries as monastic name]

257 Tarasios: martyr of Pompeiopolis (*BHG* 1643, s.v. Sozon), and patriarch of Constantinople (*BHG* 1698); not in *PLP* as monastic name

258 Timon: apostle and bishop of Bostra; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 784.23; not in *PLP*

259 Tatianos: martyr of Cilicia (*BHG* 567, s.v. Dulas); not in *PLP*

260 Tryphon: martyr of Nicaea (*BHG* 1856); *PLP* [1 entry as monastic name]

261 Terentios: martyr of N. Africa (*BHG* 1700); not in *PLP*

262 Tryphonos: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

263 Hypatios: martyr and bishop of Gangra (*BHG* 759); not in *PLP* as monastic name

264 Hyakinthos: name of martyrs of Amastris and Rome (*BHG* 757 and 758); *PLP* 117 entries as monastic name]

265 Hyperechios: martyr of Egypt (*BHG* 1194); not in *PLP*

266 Philippos: apostle (*BHG* 1516); *PLP* [8 entries as monastic name]

267 Phokas: martyr of Sinope (*BHG* 1535y); not in *PLP* as monastic name

268 Phlabianos: name of bishops of Antioch and CP; not in *BHG*, but see *Synax CP*, cols. 83.32, 218.33; not in *PLP*

269 Philotheos: name of several martyrs; see *BHG* 2372 and *Synax CP*, cols. 196.4 and 431.3; *PLP* [12 entries as monastic name]

270 Philemon: name of several martyrs *(BHG* 1513y, etc.); *PLP* [2 entries as monastic name]

271 Phlorios: not in *BHG* or *Synax CP* (Florus = martyr, *BHG* 660); not in *PLP* as monastic name

272 Phosterios: not in *BHG*, but see *Synax CP*, cols. 868.34, 924.52; not in *PLP*

273 Philagrios: martyr in Cilicia (*BHG* 1707, s.v. Thallelaeus); not in *PLP* as monastic name

274 Philaretos: 8th c. saint (*BHG* 151 lz); *PLP* [6 entries as monastic name]

275 Chariton: Palestinian abbot (*BHG* 300z); *PLP* [12 entries as monastic name]

276 Christodoulos: founder of monastery of St. John on Patmos; *BHG* 303; *PLP* [4 entries as monastic name]

277 Christophoros: name of several martyrs, e.g. *BHG* 308w; *PLP* [3 entries as monastic name]

278 Charalampes: martyr (*BHG* 298); not in *PLP* as monastic name

279 Or: martyr (*BHG* 948, s.v. Irenaeus of Sirmium); not in *PLP*

280 Okeanos: name of several martyrs; not in *BHG*, but see *Synax CP*, cols. 16.1, 37.57, 190.5; not in *PLP*

281 <u>Female Names</u>

282 Athanasia: Egyptian nun (*BHG* 120, s.v. Andronicus); *PLP* [3 entries as monastic name]

283 Hagne (Agnes): martyr of Rome *(BHG* 45); not in *PLP*

284 Anysia: martyr of Thessalonike (*BHG* 144); *PLP* [3 entries, exclusively as monastic name]

285 Agathe: martyr of Catana (*BHG* 36); *PLP* [1 entry as monastic name]

286 Anatole: not in *BHG* or *Synax CP*; feminine form of Anatolios, bishop of CP (*BHG* 91); not in *PLP*

287 Anastasia: name of several martyrs, e.g. *BHG* 76x and 81; *PLP* [3 entries as monastic name]

288 Anthousa: martyr of Tarsus (*BHG* 136); *PLP* 996

289 Athenodora: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*; feminine form of Athenodoros. martyr (*BHG* 2399, s.v. Severus et Memnon)

290 Agathonike: name of several female martyrs (*BHG* 2280, s.v. Mulieres XL; 293, s.v. Carpus; 2018, s.v. Agrippina); *PLP* [2 entries, exclusively as monastic name]

291 Aikaterina: martyr of Alexandria (*BHG* 30): *PLP* [3 entries as monastic name]

292 Barbara: martyr (*BHG* 213); *PLP* [1 entry as monastic name]

293 Briene: not in *BHG;* probably variant of Bryaina, see *Synax CP*, col. 933.50; *PLP* 3240 (Bryenissa)

294 Bas(s)a: martyr of Hellas *(BHG* 268); not in *PLP*

295 Bebaia: martyr of Edessa; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 18.12; not in *PLP*

296 Basilissa: name of several martyrs (*BHG* 970, s.v. lulianus et Basilissa: 983z, s.v. Leonides; 205a); not in *PLP*

297 Bas(s)iane: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

298 Gaiane: martyr in Armenia (*BHG* 713e); not in *PLP*

299 Glykeria: martyr of Thracian Herakleia (*BHG* 699); not in *PLP*

300 Gorgonia: sister of Gregory of Nazianzos *(BHG* 704); not in *PLP*

301 Gregoria: martyr of Thracian Herakleia (*BHG* 2280); not in *PLP*

302 Gennadia: not in *BHG* or *Synax CP;* feminine form of Gennadios (*BHG* 667); not in *PLP*

303 Domnika: abbess in CP *(BHG* 562); not in *PLP* as monastic name

304 Domna: martyr of Nikomedeia (*BHG* 822z, s.v. Indus et Domna); not in *PLP*

305 Domnina: Syrian saint of 5th c. (*BHG* 563); not in *PLP*

306 Dionysia: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Dionysios (*BHG* 554)

307 Dometiane: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Dometianos, martyr *(BHG* 2399, s.v. Severus et Memnon, etc.)

308 Domiane: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

309 Euphemia: martyr of Chalcedon *(BHG* 619): *PLP* [2 entries as monastic name]

310 Euphemiane: not in *BHG* or *Synax CP;* feminine form of Euphemianos (*BHG* 2027, s.v. Anna); not in *PLP* as monastic name

311 Eupraxia: *BHG* 631; *PLP* [5 entries, exclusively as monastic name]

312 Eusebia: name of two female saints (*BHG* 632-33); not in *PLP*

313 Eugenia: martyr in Rome (*BHG* 607); *PLP* [9 entries, exclusively as monastic name]

314 Elisabet: mother of John the Baptist (*BHG* 1881, s.v. Zacharias); *PLP* [1 entry as monastic name]

315 Euphrosyne: *BHG* 625; *PLP* [1 entry as monastic name]

316 Eutychiane: martyr of Herakleia *(BHG* 2280. s.v. Mulieres XL); not in *PLP*

317 Episteme: martyr of Emesa (*BHG* 665, s.v. Galaction et Episteme); not in *PLP*

318 Eudoxia: martyr of Alexandria *(BHG* 469, s.v. Cyrus et Ioannes); not in *PLP*

319 Zenobia: martyr of Cilicia (*BHG* 1884); *PLP* [1 entry as monastic name]

320 Zotike: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Zotikos, name of several martyrs (e.g., *BHG* 1196, s.v. Martyres X)

321 Zoila: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Zoilos, martyr (*BHG* 2399, s.v. Severus et Memnon)

322 Esidora (Isidora): holy fool in Thebaïd (*BHG* 9582); not in *PLP*

323 Hesychia: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Hesychios, martyr (*BHG* 1201. s.v. Martyres XL)

324 Ibistia: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Ibystion, martyr (*Synax CP*, col. 926.60)

325 Theodora: name of several martyrs, e.g. *BHG* 2280, s.v. Mulieres XL of Herakleia; not in *PLP* as monastic name

326 Theodosia: martyr of Caesarea (*BHG* 1775): *PLP* [2 entries as monastic name]

327 Theophano: empress, wife of Leo VI (*BHG* 1794); not in *PLP* as monastic name

328 Theotime: not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 696.61; not in *PLP*

329 Theodoule: name of several martyrs, e.g. *BHG* 2280, s.v. Mulieres XL of Herakleia; *PLP* [4 entries as monastic name]

330 Theoktiste: martyr of Herakleia *(BHG* 2280, s.v. Mulieres XL of Herakleia); not in *PLP* as monastic name

331 Theodote: name of two martyrs of Nicaea (*BHG* 1780 and 1781); *PLP* [2 entries as monastic name]

332 Theokleia: martyr of Herakleia (*BHG* 2280, s.v. Mulieres XL); not in *PLP* as monastic name

333 Thekla: martyr of Seleukeia (*BHG* 1710); not in *PLP* as monastic name

334 Theopiste: wife of Eustathios (Plakidas) (*BHG* 641, s.v. Eustathius [Placidas]): not in *PLP* as monastic name

335 Thomaïs: virgin of Alexandria *(BHG* 2453); *PLP* [*2* entries as monastic name]

336 Theognia: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Theognis, martyr (*BHG* 2386)

337 Therapainis: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Therapon (*BHG* 1797)

338 Iouliana: name of two female martyrs (*BHG* 962z, 964); not in *PLP*

339 Ioulitta: name of several female martyrs (*BHG* 972; 313y, s.v. Cirycus; etc.); not in *PLP*

340 Ioustina: martyr *(BHG* 452, s.v. Cyprianus et Iustina); not in *PLP*

341 Hilaria: martyr; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 547.57; not in *PLP*

342 Isidora (Esidora)[1]: holy fool in Thebaïd *(BHG* 958z); not in *PLP*

343 Ioanna: holy perfume bearer; not in *BHG* but see *Synax CP*, col. 776.44-45; not in *PLP*

344 Kallinike: martyr of Herakleia (*BHG* 2280, s.v. Mulieres XL); *PLP* [7 entries, exclusively as monastic name]

345 Kataphyge: not in *BHG* or *Synax CP*, but see *PLP* 11460, 11462 where it is a monastic name

346 Kas(s)iane: not in *BHG* or *Synax CP;* feminine form of Kassianos; *PLP* [1 entry as monastic name]

347 Kalliste: martyr; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 4.19; not in *PLP*

348 Kalodote: martyr of Alexandria; not in *BHG* but see *Synax CP*, col. 22.19; not in *PLP*

349 Kyriake: martyr of Nikomedeia (*BHG* 461z); *PLP* [1 entry as monastic name]

350 Kypriane: not in *BHG* or *Synax CP;* feminine form of Kyprianos (*BHG* 452); *PLP* [1 entry as monastic name]

351 Kikilia (Cecilia): martyr of Rome (*BHG* 283); not in *PLP*

352 Loukiane: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Loukianos *(BHG* 996z)

353 Loukia: martyr of Syracuse (*BHG* 995); not in *PLP*

354 Leontia: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Leontios *(BHG* 986)

355 Laurentia: martyr of Herakleia *(BHG* 2280, s.v. Mulieres XL); not in *PLP*

356 Longina: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Longinos *(BHG* 988)

357 Maria: Virgin Mary (*BHG* 1046, etc. in Appendix III to Supplementum); *PLP* [4 entries as monastic name]

358 Makaria: martyr of Cilicia (*BHG* 1707, s.v. Thallelaeus); *PLP* [3 entries as monastic name]

359 Martha: sister of Lazarus and friend of Jesus Christ (*BHG* 2219p, s.v. Lazarus); *PLP* [9 entries as monastic name]

360 Magdalene: Mary Magdalene (*BHG* 1161 x); *PLP* [3 entries as monastic name]

361 Matrona: nun of Constantinople (*BHG* 1221); *PLP* [1 entry as monastic name]

362 Marina: martyr of Pisidian Antioch (*BHG* 1165); *PLP* [3 entries as monastic name]

363 Makrina: sister of Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa *(BHG* 1012); *PLP* [1 entry as monastic name]

364 Melane (Melania): Roman matron (*BHG* 1240z); *PLP* [4 entries as monastic name]

365 Martyria: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Martyrios (*BHG* 1028y)

366 Myrope: martyr of Chios (*BHG* 2282); not in *PLP*

367 Menodora: martyr of Bithynia (*BHG* 1272x); not in *PLP*

368 Metrodora: martyr of Bithynia (*BHG* 1272x); not in *PLP*

369 Markellina: martyr of Galatia (*BHG* 1249, s.v. Meletius, Ioannes et socii); not in *PLP*

370 Nektaria: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Nektarios

371 Nikandria: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*, feminine form of Nikandros

372 Nephodora: probably variant of Nymphodora, martyr (*BHG* 1272z, s.v. Menodora); *PLP* [1 entry as monastic name]

373 Xene: monastic name of Eusebia (*BHG* 633); *PLP* [2 entries as monastic name]

374 Xanthia: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Xanthios, martyr of Sebaste (*BHG* 1201)

375 Xesta: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Xystos (*BHG* 976, s.v. Laurentius)

376 Xenophonia: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Xenophon (*BHG* 1877u)

377 Olympia: not in *BHG* or *Synax CP;* feminine form of Olympios, martyr (*BHG* 1669, s.v. Stephanus et socii); *PLP* [1 entry as monastic name]

378 Onesiphora: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Onesiphoros, martyr (*BHG* 2325)

379 Orsisia: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Orsisinos (Ursicinus), martyr (*BHG* 186)

380 Olympiada: variant of Olympias, deaconess (*BHG* 1374); cf. *PLP* 21050 (monastic name)

381 Our: variant of Or; attested only as name of male martyr (*BHG* 951, s.v. Irenaeus); not in *PLP*

382 Pepronia: not in *BHG* or *Synax CP*; probably an error for Petronia, martyr (*Synax CP*, col. 90.12); not in *PLP* as monastic name

383 Prokla: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Proklos, martyr (*BHG* 2374)

384 Paraskeue: martyr (*BHG* 1419z); *PLP* [1 entry as monastic name]

385 Paula: name of several martyrs, e.g. *BHG* 2280, s.v. Mulieres XL of Herakleia; not in *PLP* as monastic or secular name

386 Pelagia: martyr of Antioch (*BHG* 1477); *PLP* |2 entries as monastic name]

387 Païsia: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Païsios, Egyptian hermit *(BHG* 1402)

388 Romyla: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Romylos, name of several martyrs (*e.g., BHG* 1604)

389 Romana: not in *BHG* or *Synax CP;* feminine form of Romanos, martyr (*BHG* 1600y); not in *PLP* as monastic name

390 Rypsia: Hripsime? See *BHG* 712, s.v. Gregorius Illuminator; not in *PLP*

391 Raboulou: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Raboulas (Rabbula), *Synax CP*, col. 904.57

392 Raïs: variant of Herais (Ἡραΐ́ς), name of female martyr; not in *BHG*, but see *Synax CP*, cols. 18.30-31, 506.33, 717.14; not in *PLP*

393 Rosia: not in *BHG, Synax CP* or *PLP*

394 Sebastiane: martyr of Herakleia *(BHG* 1619); not in *PLP* as monastic name

395 Sosana (Susannah): martyr of Palestinian Eleutheropolis (*BHG* 1673); not in *PLP* as monastic name

396 Sophronia: not in *BHG* or *Synax CP;* feminine form of Sophronios, patriarch of Jerusalem (*BHG* 1641); *PLP* [2 entries as monastic name]

397 Sara: Egyptian nun (*BHG* 2395); not in *PLP* as monastic name

398 Solomone: variant of Solomonis, wife of Maccabee Eleazar (*Synax CP*, col. 859.5), or feminine form of Solomon, OT king (*BHG* 2389); not in *PLP* as monastic name

399 Synkletike: virgin of Alexandria (*BHG* 1694); *PLP* [1 entry as monastic name]

400 Taïsia: repentant prostitute of Alexandria (*BHG* 1695); not in *PLP*

401 Tatiane: martyr of Rome (*BHG* 1699); not in *PLP*

402 Tryphaina: martyr of Kyzikos (*BHG* 2468); not in *PLP*

403 Phebronia: martyr of Sibapolis (*BHG* 659); not in *PLP*

404 Phlabiane: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Phlabianos (Flavian), name of bishop of Constantinople (*Synax CP*, col. 218.33)

405 Philaretissa: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Philaretos (*BHG* 1511z)

406 Charitine: martyr of Korykos (*BHG* 299z); not in *PLP* as monastic name

407 Christodoule: martyr; not in *BHG*, but see *Synax CP*, col. 277.45; *PLP* [1 entry as monastic name]

408 Christophoria: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Christophoros, name of several martyrs (e.g., *BHG* 308w)

409 Okeane: not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Okeanos, martyr (*Synax CP*, col. 16.1, etc.)

410 Orsisia (see above where it is spelled with an omicron): not in *BHG, Synax CP* or *PLP;* feminine form of Orsisinos (Ursicinus), martyr (*BHG* 186)

NOTES

1. Repeated from above, with different spelling.

Appendix III - Dujčev Gr. 163 - Euchologion Of Dionysios (1375/1376)

1 The transcription of the text is diplomatic. The title is probably in red ink. The initial name in a line, evidently a baptismal name, is separated from the list of monastic names by a cross. Each new letter of the alphabet is signaled in the margin by a dagger.

2 [fol. 183v]

3 Ὀνόματα λαϊκῶν ἀνθρώπων ἃ καὶ μετονομάζουσι ταῦτα εἰς μοναχούς.

4 Ὄνομα πρῶτον.

5 + Μανουήλ + Ματθαῖος, Μάρκος, Μανασσῆς, Μερκούριος, Μελέτιος, Μητροφάνης, Μαλαχίας, Μακάριος.

6 + Ἰωάννης + Ἰωαννίκιος, Ἰωσήφ, ᾽Ιωνᾶς, Ἰάκινθος,Ἰερεμίας, Ἰακώβ, Ἰωακείμ, Ἰσαάκ.

7 + Δημήτριος + Διονύσιος, Διομήδης, Δανιήλ, Δομέτιος, Δωρόθεος, Δαβίδ, Δοσίθεος, Δαμιανός.

8 + Μιχαήλ +Μαρτύριος, Μαρκιανός, Μάξιμος, Μάρκελλος.

9 + Γεώργιος + Γερβάσιος, Γεράσιμος, Γεδεών, Γρηγόριος, Γερμανός, Γερόντιος, Γαλακτίων, Γαβριήλ.

10 + Κωνσταντῖνος + [fol. 184r]

11 Κωστάντιος, Κυπριανός, Κασιανός, Καλλίνικος, Κάλλιστος, Καλλίστρατος.

12 + Νικόλαος + Νείλων,[1] Νίφων, Νικόδημος, Νεόφυτος, Νέστωρ, Νίκανδρος.

13 + Ἀνδρέας + Ἀντώνιος, Ἀκάκιος, Αὐξέντιος, Ἀγάθων, Ἀθανάσιος, Ἀμφιλόχιος, Ἀνανίας, Ἄνθιμος, Ἀρσένιος.

14 + Θεόδωρος + Θεόληπτος, Θεοδώσιος, Θεόκτιστος, Θεοστήρικτος, Θεράπων, Θεόδουλος, Θεονᾶς, Θεοφάνης, Θεοδώρητος.

15 + Λουκᾶς + Λάζαρος, Λαυρέντιος, Λεόντιος, Λοᾶπος.[2]

16 + Χριστόδουλος + Χαρίτων, Χαραλάμπους,[3] Χρύσανθος.

17 + Σταμάτης + Σίμων, Σίλβεστρος, Σισόης,[4] Συμεών, Σοφονίας.

18 + Σπηλαιώτης[5] + Σπηρίδων, Σωφρόνιος, Σεραπίων, [184v] Σάβας.

19 Τῶν γυναικῶν τὰ ὀνόματα

20 + Μαρία, Μακρίνη, Μαρίνα, Ματρώνα, Μαγδαλινῆς, Μακαρία, Μάρθα, Μητροδώρας, Μηνοδώρας.

21 + Καλῆς, Καλλινίκη, Κασιανῆ, Καταφυγῆ,[6] Καλλίστη, Καλλιτρόπη.[7]

22 + Θεοδώρα, Θεοδωσία, Θεοπίστη, Θεοδούλη, Θεοκτίστη, Θέκλα, Θεοκλεία,[8] Θωμαΐς, Θεοφανῶ.

23 + Εὐφροσύνη, Εὐπραξία, Εὐγενία, Εὐλογία, Εὐφημία.

24 + Χρυσῆς + Χρυσάνθη, Χαριτίνη, Χριστοδούλη.

25 + Εἰρήνης, Ἐρηνική (sic),[9] Αἰκατερίνη, Ἐλπίδος, Εὐλαμπίας, Ἐπιστήμη.[10]

26 + Καιράνη.[11]

27 Ἄννη, Ἀνυσία, Ἀνδριανή, Ἀναστασία, Ἀθανασία.

28 Ἕτερα τῶν ἀνδρῶν

29 + Βασίλειος, Βενιαμίν, Βησαρίων, Βαρλαάμ, [fol. 185r] Βιτάλιος, Βαβύλας, Βαρνάβας.

30 + Πέτρος, Πρόκλος, Παταπίας,[12] Παχώμιος, Παύλος.

31 + Ἐτελειώθη τὸ παρὸν εὐχολόγιον ἐν ἔτει ςωπδʹ (6884 = 1375/1376) ἰνδικτιῶνος ιδ´ δι᾽ ἐξόδων τοῦ πανϊερωτάτου ἐπισκόπου Σερβίων κῦρ Γεδαιών.[13]

NOTES

1. A variant of the more common Νεῖλος; cf. *PLP* 20060.
2. Λοῦπος (Lupus?) is attested as a surname in *PLP* 15177-15180; it is not to be found in *BHG*, but he is listed as a martyr in *Synax CP*, col. 917 (Aug. 23).
3. For some reason, this and some other names (especially in the female section) are listed in the genitive.
4. Sisoes is listed as a monastic name in *PLP* 25407-8.
5. Spelaiotes, originally an epithet for a hermit who lived in a cave, is attested as a surname in *PLP* 26538-26543.
6. Kataphyge is attested as a monastic name in *PLP* 11459-11462.
7. Kallitrope is a very rare name, unattested in *BHG, PLP* and the *Synax CP.*
8. Theokleia is a martyr from Herakleia, attested in *BHG* s.v., Mulieres XL.
9. Eirenike is unattested in *BHG* and *Synax CP;* it is found in *PLP* only in the form of a masculine surname of laymen, Eirenikos (5977-5981).
10. Episteme is found in *BHG* s.v. Galaction; they were martyrs from Emesa.
11. Something seems wrong here; Kairane is a completely unknown name and is not followed in the list by any additional names beginning with kappa.
12. An error for Patapios (*BHG* 1424, *PLP* 22022)?
13. For Gedeon bishop of Servia in Macedonia, see *PLP* 3606.

Le second iconoclasme et ses suites

Introduction

Michel Kaplan

---

1 Depuis quelques années, le IXe siècle byzantin est l'objet d'un nombre important d'études[1]. Le second iconoclasme est naturellement l'un des sujets principaux de recherche, qu'il s'agisse du mouvement proprement dit ou de la façon dont il fut éradiqué après 843. C'est d'ailleurs ce dernier point, bien mieux documenté, qui a donné naissance à la littérature la plus abondante. En revanche, la période qui va de 815 à 843 a donné lieu à moins de publications. Il suffit pour s'en convaincre de lire l'excellent chapitre que consacre Gilbert Dagron à l'iconoclasme dans le tome IV de l'*Histoire du Christianisme*[2] : lorsque l'auteur aborde cette période, il renvoie presque uniquement aux sources, faute d'études sur lesquelles s'appuyer. Les thèmes de recherche qu'il reste à approfondir pour cette époque importante de l'histoire byzantine sont donc innombrables et les pages qui suivent ne prétendent en donner qu'un petit aperçu.

2 Les articles que l'on va lire entendent contribuer à combler ce vide relatif. Ils reprennent et développent les séances que leurs auteurs ont animées au séminaire d'histoire byzantine de Paris I, consacré au second iconoclasme durant toute une année. Je remercie ceux des contributeurs qui ont bien voulu donner leur texte pour publication.

3 La crise iconoclaste est l'un des événements majeurs de l'histoire byzantine, et le rétablissement du culte des images en 843 l'une des dates fondatrices de l'orthodoxie. Les sources qui nous sont parvenues proviennent presque toutes des vainqueurs qui insistent avec vigueur sur la rupture que constitue la victoire des icônes, même si les nécessités politiques ont conduit à vouer les empereurs du second iconoclasme et singulièrement le dernier d'entre eux, Théophile (829-842), à une *damnatio memorioe* beaucoup moins sévère que celle de leurs prédécesseurs isauriens. Dans les faits, toutefois, la rupture est nettement moins tranchée que les auteurs iconodoules ne le prétendent ou ne le voudraient.

4 La production artisanale en est un exemple particulièrement convaincant. Si l'on met de côté le rejet de la représentation figurative en matière religieuse, le second iconoclasme peine à dégager une quelconque singularité. Leslie Brubaker démontre sans peine que la continuité est le trait dominant et que trouver une rupture relèverait de l'artifice. Certes, des innovations majeures se développent à cette époque, comme la minuscule dans les

manuscrits et un nouveau mode de fabrication de tissus. Les besoins en livres que génère la querelle iconoclaste sont sûrement pour beaucoup dans la victoire de la minuscule, mais son apparition est antérieure au second iconoclasme ; d'ailleurs, elle triomphe au même moment dans l'Occident chrétien où la querelle iconoclaste a peu d'impact. Bref, si quelque chose stimule la production artisanale, c'est moins la querelle iconoclaste que la reprise économique qui s'affirme au début du IXe siècle et plonge ses racines fort avant dans le siècle précédent.

5 Second aspect à retenir. L'on présente souvent les moines comme les vainqueurs de 843, ce qui a conduit à négliger l'étude des évêques, à laquelle se livre l'auteur de ces lignes. C'est le résultat de l'abondante hagiographie monastique qui fleurit dans la seconde moitié du IXe siècle. Encore que, sur ce point, il convienne de nuancer, car le nombre de Vies d'évêques n'avait jamais été aussi élevé depuis l'Antiquité tardive. De fait, les sources sont abondantes pour étudier les évêques durant le second iconoclasme. Si la place qu'ils occupent dans la société ne diffère guère de celle qui était la leur avant et après cet épisode, le rôle qui est le leur dans la querelle elle-même mérite d'être évalué à sa juste mesure, essentielle. Quoi qu'aient pu faire croire la figure majeure que constitue Théodore Stoudite et le nombre et la qualité des oeuvres qu'il nous a laissées, il reste que ce sont les évêques, non les moines, qui ont animé la timide résistance aux décisions impériales contre les Images. C'est le contrôle des évêques et non des moines, qui constitue le principal enjeu aux yeux des empereurs, tandis que, durant le premier iconoclasme, c'était plutôt celui des fonctionnaires civils et des commandants militaires. Au reste, en 843, le nouveau patriarche, Méthode, ne s'y trompe pas : à vouloir contrôler le nouvel épiscopat en accord avec le pouvoir impérial, il entame un conflit avec les stoudites, dont la violence pourrait faire passer la querelle iconoclaste pour une joute de salon.

6 C'est un épisode marquant des rapports entre le patriarcat et les stoudites que nous offre Dmitry Afinogenov. Celui-ci explique la naissance de certaines oeuvres hagiographiques d'origine stoudite et plus généralement l'apparente domination des manuscrits stoudites dans la préservation des oeuvres de l'époque de Méthode par le transfert des archives patriarcales au Stoudios par son successeur Ignace. En effet, ce dernier adopte une politique favorable aux moines zélotes, au premier rang desquels les stoudites, en opposition à la ligne des grands patriarches iconodoules, Taraise, Nicéphore et Méthode lui-même ; l'existence au patriarcat d'archives témoignant de la ligne adoptée par ceux-ci était dangereuse pour Ignace. Quoi de plus simple alors que ce transfert au Stoudios ; et les moines de ce monastère n'hésiteront pas à se servir, pour leurs propres écrits, de ces documents désormais inaccessibles aux autres, par exemple à Phôtios.

7 Quelle que soit l'importance des facteurs matériels ou institutionnels ainsi évoqués, il reste que l'épisode iconoclaste est une crise religieuse et qu'il convient de s'interroger sur l'effet qu'il peut avoir sur les pratiques ou les conceptions religieuses. C'est ce que fait Stéphanos Efthymiadis pour les miracles que nous offrent les récits hagiographiques, les écrits de Théodore Stoudite et l'hymnographie. Bien évidemment, tous les écrits utilisés sont d'origine iconodoule. Seule la réécriture de la Vie de Pierre d'Atroa par Sabas ajoute à la vie proprement dite du saint un recueil de miracle qui peut rappeler ceux de l'époque protobyzantine. L'on pourra découvrir, parmi d'autres, un point qui ouvre une perspective d'étude pour comprendre quelle fut l'influence réelle de ce second iconoclasme sur la masse de la population, sujet toujours difficile d'accès : ce qui préoccupe les clients du saint puis de son sanctuaire, ce sont les problèmes de la vie

rurale, l'instabilité de la situation politique et sociale, beaucoup plus que la question des images.

8 Il est vraisemblable que les textes apocalyptiques qu'étudie Pablo Ubierna n'étaient pas destinés à la masse des fidèles. Cette étude nous permet de mieux comprendre la renaissance de l'iconoclasme au début du IX[e] siècle, car ces textes présentent sous un jour favorable les empereurs isauriens et préfèrent Constantin VI à Irène, quand bien même ils sont issus d'un milieu monastique. Au-delà de sa signification proprement religieuse, il semble bien que la littérature apocalyptique soit utilisée dans un but ouvertement politique. En ces temps troublés, où la menace arabe demeure forte (conquête de la Crète, débarquement victorieux en Sicile, raids en Asie Mineure qui aboutissent à la prise d'Amorion), les hommes attendent la délivrance d'empereurs qui marcheraient dans les pas de Léon III et Constantin V, non d'Irène. D'une certaine façon, la littérature apocalyptique vient contrebalancer la propagande iconodoule.

9 Le lecteur trouvera donc dans les contributions qui suivent plus de pistes de recherches que de certitudes. La période dite abusivement iconoclaste – abusivement, parce qu'une telle appellation pourrait réduire la perspective d'étude -, qui est celle du rétablissement de l'Empire byzantin après le choc des invasions, demande de nombreuses études dans tous les champs de la recherche historique pour livrer une partie de sa logique.

NOTES

1. Par exemple le recueil au titre significatif, *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, éd. L. BRUBAKER, Aldershot 1998 (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 5), et la magistrale étude de EAD., *Vision and Meaning in Ninth-Century Byzantium. Image as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999.

2. G. DAGRON, L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie (726-847), dans *Histoire du Christianisme*, dir. J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, t. 4, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, dir. G. DAGRON, P. RICHÉ, A. VAUCHEZ, Paris 1993, p. 93-165.

AUTEUR

MICHEL KAPLAN

Université Paris I - Panthéon-Sorbonne

Did the patriarchal Archive end up in the monastery of Stoudios?

Ninth century vicissitudes of some important document collections

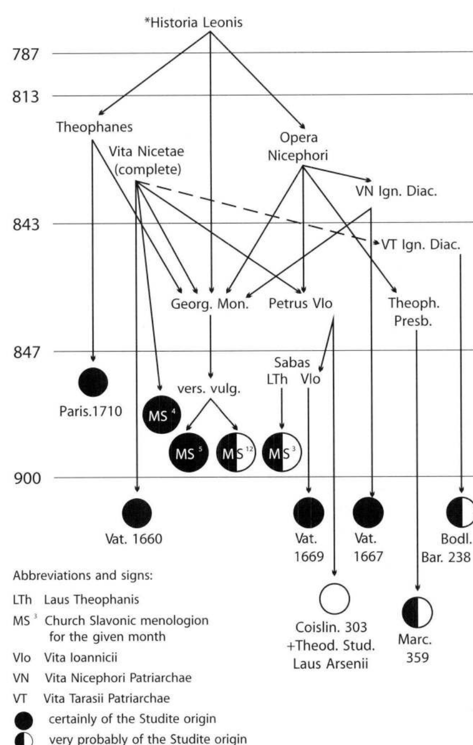
Dmitry Afinogenov

---

1 This paper, being a written version of my presentation at Professor Kaplan's seminar on Byzantine monasteries on February 4, 2003, intends to draw attention to a remarkable series of coincidences that can be observed when studying the Byzantine literature of the first half of the ninth century. Here, I believe, the critical mass has been achieved and quantity has become quality, which makes some sort of explanation necessary. In offering such explanations I will strictly adhere to the principle of economy and to the rule of Occam's razor. The application of those principles is doubly justified for the period under examination, since the ninth century literary production, although much richer than in the preceding century, was still quite limited and its dissemination was as much as ever contained by insufficient resources, i.e. the prices of books in relation to the economic wealth, which was considerably lower than, say, in the tenth or eleventh centuries.[1]

2 Back in 1990 I put forth the idea that a close circle of writers functioned under the auspices of Patriarch Methodios and that George the Monk was a member of that circle.[2] Indeed, it is logical to assume that if a group of people writing approximately at the same time and promoting the same political and ideological agenda, such as glorification of Orthodox patriarchs and their role in the victory over Iconoclasm, probably worked together and were steered from one and the same center. Since the most obvious beneficiary of their propaganda was Methodios, who in both his capacities as patriarch and as prolific writer had all the possibilities to act as leader and sponsor for such a group, it is very likely that he did just that. Such relationships are well documented at least in the case of Ignatios the Deacon. Further results I obtained researching certain texts of Methodios' circle, in particular the Life of Niketas of Medikion by Theosteriktos and the chronicle of George the Monk, made it possible to date the original version of the latter text to Methodios' patriarchate and to expose a veritable web of interconnections that link together works presumably created under his patronage. The initial hypothesis was thereby confirmed to a very impressive extent, as can be seen from the diagram on the preceding page.

The interconnection of sources and manuscripts (9th10th centuries)



3 The diagram presents mutual dependence or references of a number of texts created in Byzantium during a very short period of Methodios' patriarchate, projecting both back and forward to include some common sources and the current state of preservation of those writings.

4 To make the figure intelligible it is necessary to reproduce here in an extended form the list I have compiled when trying to establish the date of the chronicle of George the Monk:

1. The dogmatic-polemical works of the Patriarch Nikephoros were used directly or specifically referred to by Ignatios the Deacon, Theophanes the Presbyter (the Sermon on the Translation of Nikephoros' relics, *BHG* 1336-1337),[3] Peter the Monk (the author of the Life of Ioannikios, *BHG* 936)[4] and George the Monk.[5]
2. The Life of Niketas by Theosteriktos in its complete form was used by George the Monk[6] and plagiarized by Peter.[7] Ignatios was possibly also familiar with that Life in its unabridged form, too, since he retells the episode of Emperor Leo's V prophetic dream.[8] Although Ignatios cites as his source the monks of Tarasios' monastery on the Bosporus, the description of the dream is suspiciously similar to Theosteriktos (as preserved in Church Slavonic), while the story about Leo's subjecting the monks 'to trials, prisons and tortures' in order to find out his assassin-to-be does not look particularly trustworthy. Theosteriktos says that he was informed of the dream by a person who heard it from Leo V's wife Theodosia, so it would have been only natural if Ignatios changed the reference to a closer one to his hero. This link, however, is indicated with a dashed line.
3. George the Monk also borrowed from the Life of Nikephoros by Ignatios and from Theophanes.[9]
4. The Life of Ioannikios by Peter was available to Sabas, who used it as a source for his own Life of Ioannikios (*BHG* 934).[10]

5 Some of these texts had very limited circulation: the works of Theophanes Presbyter and Peter survive in one manuscript each, and the Life of Niketas has not been preserved in Greek in its integral form, since its unique codex contains an abridged version. There are, to my knowledge, no references to the works in question outside the ninth century. Therefore it seems sound to assume that the authors of Methodios' circle were drawing upon each other as well as upon one and the same stock of materials, which in all probability included the library of Nikephoros. If so, there is nothing particularly remarkable in George's directly using some sources of Theophanes the Confessor,[11] because George the Synkellos must have had access to this very library in his capacity as synkellos of Tarasios, and the Patriarch Nikephoros did not have any reason to refuse such access to Theophanes who continued the work of his deceased friend.

6 At least one of the works that figure in the diagram is available in a manuscript that goes back to approximately the same period when George, Theophanes, Peter, Ignatios and Methodios were all active. It is the chronicle of Theophanes, of which the earliest manuscript, cod. Paris. gr. 1710, is dated to no later than the mid-ninth century. One thing looks strange about this manuscript: it is rather securely identified as a production of the Studite scriptorium.[12] There is little chance that a ramification of the manuscript tradition of the chronicle took place before mid-ninth century, so that George, writing in 846/847, used a different copy of the same prototype from which the Paris codex derives, especially taking into account that Theophanes' work by that time probably existed in the form of loose sheets.[13] For Yannopoulos this does not create any problems because he passes in complete silence the possibility of George's having access to the chronicle at such an early date.[14] That George worked with a manuscript from the Studite library, is highly unlikely, because he was an ardent supporter of Methodios (and, as mentioned above, probably wrote under his auspices), while the patriarch was at the moment in a sharp conflict with the Studites. So it may be supposed for a start that the copy of Theophanes he perused passed to the Studites very shortly afterwards.

7 Now let us see what happened to the chronicle of George the Monk himself. Since by the mid-tenth century this chronicle (in its second, re-worked, version, called vulgata) already enjoyed considerable popularity, and its oldest MSS are broadly dated to the tenth century, the study of the manuscript tradition cannot by itself provide the clue as to the initial period of this work's history, specifically to the circumstances under which the chronicle was re-worked. The help here comes from an unexpected quarter. The Russian Church Slavonic menologia, as I am going to argue in a separate publication, go back to a twelfth century translation of the Studite pre-metaphrastic menological collection that took its final shape mainly in the second half of the ninth century, but certainly before *ca* 920. Two volumes of this collection contain abstracts, copied word-for-word from the vulgata of George the Monk.[15] The comparison of the Church Slavonic translation of the vulgata (the so called *Vremennik)* with these fragments shows that a borrowing from the *Vremennik* on the Slavonic soil is completely out of the question. The two texts just mentioned have undoubtedly been translated as integral parts of the corresponding menologia. Since *terminus post quem* for the vulgata is 871/872, that leaves us with quite a short time span, during which the two excerpts could be introduced into the menologia. That makes it highly probable that the re-working of the chronicle took place in the same place as the compilation of the menologia. Yet at least for the May volume that place can be established with certainty. Right after the narration on St Arsenios borrowed from George the Monk the Slavonic menologion has the Praise of the

same saint by Theodore the Studite, which bears the following title: *Feodora hudago prozvutera igumena Studijskago*, i.e. Θεοδώρου τοῦ ἐλαχίστου πρεσβυτέρου ἡγουμένου τῶν Στουδίου.[16] This is the author's title, and its survival, miraculous anyway, presupposes hardly more than one copying after the death of the writer. For the December volume the Studite origin is very likely simply because the arguments in favor of the initial unity of the collection are quite strong. Thus it seems that the Studite monks when compiling the menologia made use of the freshly manufactured second version of George the Monk. That, in turn, would mean that the chronicle arrived at the monastery of Stoudios very early in its history. Since the first version, unlike the vulgata, knew only limited circulation, it is not very probable that it was one of the copies and not the original itself.

8 The similar situation can be observed with the Life of Niketas of Medikion by Theosteriktos. At present we have only two testimonies of the text: the manuscript Vaticanus gr. 1660, which preserves the abridged version in Greek, and the Russian Church Slavonic menologion for the month of April, where the Life is complete. The Slavonic menologion and the Vatican codex obviously go back to one and the same prototype. Now, the Vaticanus gr. 1660, according to its colophon, was copied in the monastery of Stoudios in 916, which means that the Life of Niketas survives exclusively in collections of the Studite origin. At this point we see that the chronicle of George and two of its contemporary sources, one of them very rare, are likely to have ended up in one and the same place no later than mid-ninth century.

9 As for the Life of Nikephoros by Ignatios the Deacon, its earliest manuscript testimony turns out to be codex Vaticanus gr. 1667, which belongs to the same group of four Studite menological manuscripts, copied in the first decades of the tenth century and transferred to the monastery of Grottaferrata in the eleventh, as the already mentioned Vaticanus 1660.[17] Again, the earliest witness of the Life of Tarasios by the same author is the manuscript Bodleianus Baroccianus gr. 238, which Ehrhard believed to be of the Studite origin.[18] Although his opinion has been disproved on codicological grounds,[19] there is no doubt that it was copied from a Studite prototype which in its turn went back, over one more intermediary, to the original of the February volume of Russian menologia.[20]

10 The unique codex of the Sermon on the Translation of Nikephoros by Theophanes the Presbyter, one of the most eloquent specimens of Methodian propaganda, is Marcianus gr. 359 of the tenth century. What is interesting about this manuscript, a menologion for March and April, is that its April part displays a very close affinity to the already mentioned Studite codex Vaticanus 1660 and the Slavonic April menologion. Indeed, there are three texts for the month of April which are not found in any other witness besides the Venetian and the Vatican manuscripts (all represented in Slavonic), namely the Passions of Pherbuta (*BHG* 1511), Sabas the Goth (*BHG* 1607), and Calliopios (*BHG* 290). Moreover, the pre-iconoclastic texts of the March part of the Marcianus 359 reveal exactly the same affinity to the Slavonic March menologion, since the latter contains three Passions, for which the Venetian manuscript is the unique witness in Greek, namely those of Pionios (*BHG* 1546), Sabinos (*BHG* 1612), and Jonas and Barachisios (*BHG* 942). Marcianus can be even stemmatically connected to Vaticanus 1660,[21] so there is hardly any doubt left, that it was compiled if not in the Stoudios itself, then certainly from Studite sources. Thus yet another work of Methodios' circle emerges in the Studite environment and nowhere outside it.

11 Let us now examine the case of the Life of Ioannikios by Peter. As many of the already discussed sources, it survives in one sole manuscript, this time Coislin 303, of the tenth

century. The codex contains a collection of Palestinian Lives and Passions, whose end is clearly marked by a scribe's note on f. 280.[22] Then four more texts are added, of which only two hagiographic. Those are the Life by Peter and the Praise of St. Arsenios by Theodore the Studite. The latter work did not circulate widely (the critical edition by Nissen is based on just two manuscripts),[23] so the most natural place for the scribe to get it from was the monastery of Stoudios. Then maybe this was where he got the Life of Ioannikios as well? Peter's work was available to Sabas, who wrote his own biography of the same saint, as he claims himself, at the instigation of abbot Joseph of Antidion.[24] Whoever was the real commissioner, the earliest witness of Sabas' version is the manuscript Vaticanus gr. 1667, one of the four early tenth century Studite manuscripts mentioned earlier on several occasions. At least one of Sabas' other works was included in the Studite menologia approximately at the same time – it was the praise of Theophanes the Confessor which survives in the Slavonic menologion under March 12. One may suppose that since Sabas re-wrote the biography of Ioannikios in the Studites' interests (it is well-known that he eliminated Peter's harsh anti-Studite polemics), it was they who had provided him with the 'raw material', i.e. the Life by Peter. If so, that work was available to the Studites under the first patriarchate of Ignatios (847-858), to which the Life by Sabas is commonly dated.

12 Next come the theological-polemical works of the Patriarch Nikephoros. Here the question is posed in a different perspective. How could it happen that no trace of familiarity with them can be retrieved from the voluminous writings of the Patriarch Photios, who admired him as his own saintly predecessor and lavished praise on the only work of Nikephoros he could lay his hands on, namely *Breviarum*?[25] Was there a place in Byzantium, where the writings of one of the most important theologians of the Iconoclast era could be kept out of reach of the acting patriarch of Constantinople yet carefully copied in the tenth century (on parchment)? The only such place I can think of is the library of the monastery of Stoudios. The excellent illustration of just how inaccessible that library could be to a patriarch, if he was not on particularly good terms with the Studites, is supplied by the curious story that happened under Methodios. The patriarch at some point accused the Studites that they safeguarded polemical tracts of Theodore the Studite directed against the Patriarchs Tarasios and Nikephoros. The monks replied that Methodios would have never learnt about their existence, had he not used the services of a spy. Methodios then ingeniously retorted that the agent was double and that the Studites had deliberately given him those pamphlets in order to 'intimidate' the patriarch.[26] So to get something from the Studite library even the highest Byzantine ecclesiastic had to employ some extravagant tactics.

13 The accumulation of all these facts and plausible assumptions makes me believe that the texts characterized earlier as belonging to Methodios' circle or as their common sources were somehow transferred to the library of the monastery of Stoudios very shortly after 847. At first sight such an event seems hardly possible, considering Methodios' very bitter conflict with the Studites, which did not abate until his death. This conflict, however, might have been precisely the reason for the transfer. My version of the story is as follows. The prominent men of Methodios' circle all died either during his patriarchate (Theophanes Graptos in 845, Michael the Synkellos and Ioannikios in 846), or maybe shortly afterwards (Ignatios the Deacon). If Methodios' archive indeed went back to the library of Nikephoros, it was private and did not belong to the patriarchal library. That Nikephoros did possess a collection of books is confirmed by the Patriarch Photios, who

says that the Emperor Leo V did not deprive the deposed patriarch of his books.[27] Since it is highly unlikely that the emperor would allow Nikephoros to take with him into exile any part of the official library of the patriarchate, those must have been owned by the patriarch privately (I strongly suspect that they were inherited first by Nikephoros from Tarasios and then by Methodios from Nikephoros, growing in numbers over time). However, after the death of Methodios on June 14, 847, in the absence of legal heirs, the archive was probably left in the patriarchal palace and discovered there by Methodios' successor Ignatios. Now, that collection, if it existed, certainly contained polemical works by Methodios himself and possibly by others, written during the conflict with the Studites and denouncing his opponents who happened to be friends of Ignatios. Had the latter placed the archive in the patriarchal library, chances were high that his own detractors could use those documents against him and his supporters. Therefore Ignatios had to find a place where the potentially detrimental testimonies could be safely stored. The choice of Stoudios in that case would have been not only the most natural, but perhaps the sole possible. The Studites then proceeded to gradually sort out the files and to bring some of the texts into circulation. How many of them were never copied and eventually perished without a trace, can only be guessed.

NOTES

1. See the classical study by C. MANGO: The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850, in *Byzantine Books and Bookmen: A Dumbarton Oaks Colloquium*, Washington, D.C. 1975, p. 29-45.

2. D. JE. AFINOGENOV, Ob odnom maloizučennom javlenii v istorii vizantijskoj literatury (patriarh Mefodij i jego "kružok"), *Balkanskie Ctenija* 1, 1990, p. 70-71.

3. Edition: Th. IOANNOU, *Mnemeia hagiologika*, Venice 1884, p. 115-128.

4. *Petri Vita Ioannicii*, ed. J. VAN DEN GHEYN, *AASS Novembris* I, cols. 417B-420C = *Nicephori Apologeticus de sacris imaginibus*, PG 100, cols. 580C-592A.

5. See D. JE. AFINOGENOV, "Obličenie i oproverženie" patriarha Nikifora kak istočnik hroniki Georgija Amartola, *Hristianskij Vostok* n. s. 1, 1999, p. 15-25. The vulgata of George the Monk is quoted after: *Georgii Monachi chronicon*, ed. C. de Boor, P. Wirth, Stuttgart 1978.

6. That George borrowed from the still unabridged version can be seen even from vulgata. At the famous palace audience of 25.12.814 the Patriarch Nikephoros asks the assembled dignitaries: 'Did the icons fall under Leo and Constantine?' Upon receiving a positive answer he says: 'So they had surely been standing (οὐκοῦν 'ίσταντο πάντως)', Georgius Monachus, p. 779,4. This remark is absent from the existing Greek text of the Life, but present in the Slavonic: *da uže ubo stoiahu.* The Slavonic translation also contains the story of Leo's dream (see below).

7. As has been established by J. O. Rosenqvist on the basis of my retroversion from Slavonic, the entire epilogue of the Life, which survives only in the Russian menologia, was taken over by Peter with only minor changes, mainly pertaining to Niketas' priesthood (Ioannikios was not ordained).

8. *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon*, ed. St. Efthymiadis, Aldershot 1998 (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 4), ch. 67, p. 163-164. Corresponding passages

in the Life of Nicetas: *Velikie Minei Četii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem, izd. Arheografičeskoj komissiej, Aprel', dni 1-8*, Moscow 1910, cols. 32-102 (Slavonic numbering), here col. 92: and George the Monk: *Letovnik Georgija Mniha* St. Petersburg 1878. 1880-1881 (Pamjatniki drevnej pis'mennosti 26, 46), f. 358.

9. Though, contrary to the accepted opinion, I believe that borrowings from Theophanes do not extend beyond the reigns of Leo IV to Michael I. For borrowings from Ignatios see, e.g., de Boor's *testimonia* on p. 788 and 792.

10. As shown by C. MANGO, The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians, in *Okeanos: Essays presented to I. Ševčenko on his Sixtieth Birthday*, ed. C. MANGO, O. PRITSAK, Cambridge, Mass. 1983 (Harvard Ukrainian Studies 7), p. 393-404.

11. As argued in D. AFINOGENOV, A Lost 8th Century Pamphlet against Leo III and Constantine V?, *Eranos* 100, 2002, p. 1-17.

12. See B. L. FONKIC, O DATIROVKE i proishoždenii parižskogo spiska "Hronografii" Feofana (Cod. Paris, gr. 1710), *Vizantijskie Očerki*, Moscow 1996, p. 183-186; P. Yannopoulos, Les vicissitudes historiques de la Chronique de Théophane, *Byz.* 70, 2000, p. 527-553, here p. 539.

13. *Ibid.*, p. 544.

14. Of course, the partisans of George the Monk's later date may persevere in their conviction, but, given that the priority of the version of the cod. Coislin 305 has been established beyond reasonable doubt (see D. Afinogenov, Le manuscrit grec Coislin 305: la version primitive de la chronique de Georges le Moine. *RÉB* 62, 2004, p. 239-246), they are by now left with one sole argument: the (incorrect) number of Michael Ill's regnal years on p. 801,5-7, in the part of the chronicle which is not preserved by either Coislin 305 or *Letovnik.*

15. May: the narration on St Arsenios, under the 8th of the month (= Georgius Monachus, p. 567,1-574, 10); December: the story of St Ambrose and the Emperor Theodosios (= *ibid.*, p. 557,25-559,6 and p. 576,22-580,20).

16. Quoted after *Volokolamskaja Mineja*, last quarter of the fifteenth century (the Russian State Library, f. 113, No 199 (597), f. 167a.

17. See P. CANART, Cinq manuscrits transferés directement du monastère de Stoudios a celui de Grottaferrata?, in *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milan 1982, p. 19-28.

18. A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, I, Leipzig 1937, p. 576-577.

19. I. HUTTER, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften. I-III, Oxford, Bodleian Library*, Stuttgart 1977-1982, III, p. 237.

20. As can be seen from the study of the manuscript tradition of the Life of St Porphyry of Gaza by Mark the Deacon. See D. Aunogenov, Cerkovnoslavjanskij perevod žitija sv. Porfirija Gazskogo Marka Diakona i jego tekstologičeskoe značenie, *Vestnik Drevnei Istorii* 2, 2001, p. 46-51.

21. See my article Žitie Feodora Sikeota: cerkovnoslavjanskij perevod i grečeskaja rukopisnaja tradicija, in *Indrik: 10 let*, Moscow 2003, p. 194-206.

22. R. DEVREESSE, *Le fonds Coislin*, Paris 1945, p. 288.

23. Th. NISSEN, Das Enkomion des Theodoros Studites auf den h1. Arsenios, *BNJ* 1, 1920, p. 246-262.

24. *Sabae Vita Ioannicii*, ed. J. van den Gheyn, *AASS Novembris* 1, p. 332-384, here p. 333.

25. See Photios, *Bibliotheca*, cod. 66, PG 103, col. 164AB.

26. See J. DARROUZÈS, Le patriarche Méthode contre les iconoclastes et les Stoudites, *RÉB* 45, 1987, p. 15-57, here p. 51,216-220, and D. Je. AFINOGENOV, *Konstantinopol'skij patriarhat i ikonoborčeskij krizis v Vizantii (784-847)*, Moscow 1997, p. 106.

27. *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, I, ed. B. LAOURDAS, L. G. WESTERINK, Leipzig 1983, *Ep.* 98,42-43. Observed by P. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958, p. 148.

AUTHOR

DMITRY AFINOGENOV

Russian Academy of Sciences

The artisanal production of second Iconoclasm (815-843)[1]

Leslie Brubaker

1 The artisanal production of second Iconoclasm has not generated much discussion since Andre Grabar's *L'iconoclasme byzantin* was first published in 1957,[1] though considerable evidence survives, in the form of actual objects and descriptions of them. The context within which that production must be understood is also reasonably clear. From a material point of view, it consists of three bodies of objects.

THE CONTEXT FOR THE ARTISANAL PRODUCTION OF SECOND ICONOCLASM

2 The texts preserved from between *ca* 600 and *ca* 900 in Byzantium attest to the force of the past in early medieval Byzantium: tradition had been a major point of reference since at least the advent of Islam, and remained important throughout Iconoclasm. The aspects of the past that iconoclasts presented as part of their rhetoric of self-validation were not the same as those used for the same purpose by the iconophiles, but iconoclasts and iconophiles alike called upon tradition to justify systems of belief that each side believed to be quite different from that held by their opposition.[2] Since different aspects of the past were valorised by each side, this did not mean that the old was automatically venerable - even outside of polemical debates like Iconoclasm, it is clear that this was not necessarily the case in Byzantium – but it did mean that a particular aspect of the past that was promoted by a special interest group was hard for friend and foe alike to ignore.

3 Religious images, debated as a proposition during Iconoclasm, fit this profile. Precisely because religious portraiture was under scrutiny, the context – the ambience - created by works made before first Iconoclasm that had survived until the beginning of second Iconoclasm in 815 could not be ignored even by those who were active iconoclasts;[3] for those who passively continued to accept the significance of religious art, and especially for those who actively defended it, the presence of works sanctified by time was presumably even more significant. Some of these works (for example, the encaustic icons

now housed at the Monastery of StCatherine on Mount Sinai) were held in areas that were outside the area directly affected by Iconoclasm.[4] Others – such as the sixth- and seventh-century mosaics at Hagios Demetrios in Thessalonike -were well within the territories under imperial Iconoclast control, but they nonetheless outlived the controversy. There is no evidence that the mosaics and frescoes at Hagios Demetrios were covered up,[5] and the little documentation we have suggests that even in Constantinople (the bastion of imperial Iconoclasm) some mural decoration survived Iconoclasm intact.

4 It is worth stressing that the Byzantines themselves rarely used the word Iconoclasm; instead, they preferred iconomachy (image struggle), a term that more accurately responds to the period as we now understand it: there is remarkably little evidence for any actual iconoclast destruction;[6] and, as the often-cited letter sent by the emperors Michael II and Theophilos in 824 to Louis the Pious admits, the iconoclast emperors continued to allow 'those images that had been placed higher up to remain'.[7] This is important not only because it demonstrates that Byzantine Iconoclasm was more flexible than later, European, iconoclast movements, but also because it means that the context for works produced during Iconoclasm was predetermined: anything produced during Iconoclasm had to be seen within a framework created long before it, and in a framework that was not, on the whole, visibly affected by Iconoclasm.

5 A second context for works produced during second Iconoclasm was, obviously, that generated by works produced during first Iconoclasm (i.e. in the half century between *ca* 730 and 787). Since second Iconoclasm was in some ways a conscious restitution of those earlier policies, one would suspect that products of first Iconoclasm might be particularly valued or emulated. It is, however, difficult to evaluate this possibility. For example: Leo III and Constantine V were both responsible for considerable repairs to the urban fabric of Constantinople during first Iconoclasm, a process continued by Theophilos during second Iconoclasm, as exemplified by his extensive rebuilding of the city walls.[8] But Theophilos did not claim that his wall restorations continued the policies of his glorious forebears, though he inserted many inscriptions on the walls where he might have done so: his project must be counted as continuity driven by necessity rather than by a desire to emulate.[9]

6 A more obvious candidate for the emulation of first Iconoclasm by patrons and artisans of second Iconoclasm is the decoration of church apses with large crosses. This motif is first preserved in the capital in Hagia Eirene, damaged in the earthquake of 740 and rebuilt and redecorated in the midst of first Iconoclasm, shortly after 753.[10] Unfortunately, however, other examples are less clearly dated: we do not know when the cross decoration was placed in the apse at the Koimesis church in Nicaea,[11] while the apsidal cross in Hagia Sophia at Thessalonike appears to belong to the considerably later programme of decoration commissioned by Eirene and Constantine VI sometime between 780 and 797 - that is, it is not necessarily iconoclast at all.[12] The only building that may probably be securely ascribed to second Iconoclasm that assuredly follows this tradition is Hagia Sophia at Vize in Thrace, dated dendrochronologically to after 833, which incorporates crosses sculpted in relief and has painted crosses in the apse.[13] While no other monuments with aniconic decoration prominently featuring the cross are independently dated,[14] it nonetheless seems intrinsically likely that apsidal cross decoration was continued during second Iconoclasm under the direct inspiration of first Iconoclasm.

7 The only other instance where there is an incontestable impact of first Iconoclasm on the products of second Iconoclasm appears in the coinage of Theophilos. Here, the practice of depicting a portrait of the deceased former emperor on the reverse - instituted in Byzantium (probably following Islamic precedents) by Constantine V, who placed his father, Leo III, on the reverse of some of his coins - was revived on the 'class III' nomismata minted under Theophilos between 830 and 840, which portrayed the dead Michael II on the reverse.[15]

8 The third context for the products of second Iconoclasm can be treated very briefly. This is the body of works produced between the end of first Iconoclasm in 787 and the beginning of second Iconoclasm in 815. Excluding religious figural imagery such as *encolpia* engraved with Christian scenes and textiles like the Vatican Annunciation and Nativity silk,[16] which are unlikely to have been emulated in iconoclast Constantinople, we are left with the aniconic mosaics commissioned by Eirene and Constantine VI for Hagia Sophia at Thessalonike (mentioned earlier) and the votive panels donated by Eirene to the Church of the Virgin of the Source in Constantinople themselves continued earlier patterns.[17] Both of these in fact continued earlier patterns, and cannot be seen as inspiring subsequent work. Eirene's one apparent innovation' - the portrait of Christ on the Chalke Gate - pretended to be a restoration; and, according to the *Scriptor Incertus*, Leo V duly removed it at the start of second Iconoclasm in what he thought was direct emulation of Leo III.[18] Again, it is in the realm of numismatics that a pattern initiated earlier recurs in second Iconoclasm: the double portrait found on the nomismata of Eirene, where she appears on both the obverse and the reverse, was copied by Leo V and Michael II (and perhaps Michael I).[19]

ARTISANAL PRODUCTION OF SECOND ICONOCLASM

Portable goods

9 Two manuscripts well-known to Byzantinists date from the period of second Iconoclasm, [20] but neither contains miniatures or elaborate ornament. Paris, gr. 437 is a majuscule copy of pseudo-Dionysios that was probably written shortly before 827 and sent west by Michael II as a gift to Louis the Pious.[21] The manuscript incorporates simple decoration: small red crosses accompany chapter headings, and some enlarged initials are elongated. To this basic scribal repertoire, the Uspenskij Psalter (Petropol. gr. 219) - a minuscule text written by the Stoudite scribe Nicholas in 835[22] - adds a small terminal ivy leaf, drawn in the ink of the text, to the base of some marginal scholia. The St Petersburg manuscript is well-known as an early example of minuscule, and as an early product of the Stoudite monasteries; it should also be recognised as one of the oldest Byzantine manuscripts to incorporate what would soon become the ubiquitous ornament of ninth- and tenth-century Greek manuscripts: its ivy leaf terminal decoration will dominate the decorative systems of all Greek books produced for the next century.[23]

10 Coins and seals aside,[24] the most significant metalwork produced between 815 and 843 was the 'Beautiful Door' at Hagia Sophia in Istanbul.[25] The door is composed of copper-alloy plates attached to a wooden core; the two panels measure 4.35 metres in height and, together, 2.91 metres in width. It was installed in 838/9 and its legends were revised in 840/1 to accommodate the birth of Michael III. Presumably in deference to the medium, the inscriptions mimic those on contemporary seals; they read in translation 'Lord help

the ruler Theophilos', 'Mother of God help the empress Theodora', 'Christ help the ruler Michael', 'Theophilos and Michael, victors', and give the date. The framing strips are decorated with acanthus scrolls, foliage, a meander pattern, and a scrolling pattern filled with grape clusters, fleur-de-lys, and five-lobed leaves. These are familiar ninth-century decorative motifs, all of which recur in, for example, manuscript decoration of the second half of the century.[26]

11 In the mid-tenth-century *Book of Ceremonies*, the 'Beautiful Door' is one of the main imperial entrances to the church, and, at about the same time as this text was written, the lunette above the door was decorated with a mosaic showing Constantine the Great and Justinian presenting Constantinople and Hagia Sophia, respectively, to the Virgin.[27] Theophilos's door suggests that the importance of the entrance dates back to the years of second Iconoclasm, during which period the southwest corner of Hagia Sophia apparently under-went reconstruction.[28]

12 Other metalwork associated with Theophilos has not survived. This included 'two enormous organs of pure gold...decorated with different stones and glasses', a 'golden tree in which were perched birds that warbled musically by means of some device', and, from the mint, the Pentapyrgion, a large display case housed in the Chrysotriklinos (throne room) of the imperial palace.[29]

13 Icon and textile production is more problematic because there are no examples firmly dated to the years of second Iconoclasm. Icons probably continued to be made, at least in areas away from the capital,[30] but evidence for Constantinople is lacking. Authors claiming that female members of the imperial household venerated holy portraits in secret wrote a century or more after the Triumph of Orthodoxy, and the only contemporary source praising an empress for rejecting Iconoclasm - Theodore of Stoudion's letter to Theodosia, widow of Leo V († 820) - does not mention icons.[31]

14 Textiles, too, apparently continued to be produced. Michael II sent ten silks to the Carolingian emperor Louis the Pious, and Leo Grammatikos tells us that the imperial vestments were renovated and 'adorned with gold embroidery' during the reign of Theophilos.[32] Conclusive identification of actual fabrics produced during the years between 815 and 843 is not, however, possible. Silks such as the Aachen and Brussels charioteers, in the past sometimes associated with second Iconoclasm, have recently been more broadly dated to the eighth or ninth century.[33] Other pieces can be tied relatively firmly to western owners contemporary with second Iconoclasm - the Vatican Pegasus silk, for example, is associated with the cross of Pope Pascal I (817-824)[34] - but because silks were kept in store or reused it is impossible to know for certain that it was made during Pascal's papacy or beforehand. Subject matter is still sometimes used as a dating criterion: the London Charioteer silk has, for example, been associated with Theophilos, who, probably as part of his victory celebrations after the pillage of Zapetra in 837, participated in (and of course won) a race in the Hippodrome;[35] and it has been suggested that for silks with secular motifs 'it would be reasonable to think that [they were] woven sometime during one of the two periods of Iconoclasm... when figurative religious subject matter was effectively banned'.[36] But since 'secular' motifs survive in silks of many periods, this argument is not persuasive, and there are, in the end, no silks that can conclusively be tied to the years between 815 and 843.

Architecture and architectural decoration

15 Few monuments from the iconoclast years have been fully preserved, but what has managed to survive is sufficient to indicate the development of a new type of church plan, usually called the cross-in-square, by *ca* 800.[37] This plan dominated orthodox religious architecture throughout the remainder of the Byzantine period, and remains the standard plan used for orthodox churches to this day. But although second Iconoclasm cannot take credit for the cross-in-square plan, it is nonetheless evident that considerable building was undertaken during the period.

16 In Constantinople, the baptistery of Hagia Sophia was remodelled or repaired sometime after 814, a date provided by dendrochronological testing of one of its beams.[38] This work may well have coincided with a larger remodelling of the southwest corner of the Great Church that saw the installation of Theophilos's 'Beautiful Door' at the new imperial entrance to the building, discussed above.

17 In the immediate environs of the capital (including the Marmara islands), Hagia Sophia at Vize in Thrace is dated dendrochronologically to after 833; it is architecturally related to Hagia Eirene in Constantinople and, as we have already seen, includes sculpted crosses and painted crosses in the apse.[39] Other structures are less well studied. The Chalki monastery on Heybeliada (the island of Theodore of Stoudion's exile) was founded by a certain John in the early ninth century; Vincenzo Ruggieri believes that he has found its ruins.[40] On St Glyceria island (Incirli adasi), the monastery to which Niketas, hegou-menos of Medikion, was exiled after 815 is partially preserved but has not yet been excavated.[41] Finally, the monastery of St Constantine on the island of Thasios (Monastir adasi) in lake Apolyont (Bithynia), is probably of the ninth century, and perhaps to be associated with St Ioannikios.[42] These last three may or may not belong to second Iconoclasm: we await the results of excavation.

18 Elsewhere,[43] at Side, on the south coast of Anatolia, church H reveals an early version of the cross-in-square plan, and may probably be dated to the ninth century.[44] Somewhat better preserved, a church on Söçüt adasi (Bozburun area) has been dated to the first half of the ninth century.[45] A few additional sites are known through inscriptions. Just prior to second Iconoclasm, an inscription of 2 May 812 records the *enkainia* of a church of the archangel Gabriel at Alakilise in central Lycia,[46] and an inscription of 813 records Sisinnios's restoration of the monastery of the Theotokos at Corlu in Thrace.[47] During second Iconoclasm itself, an inscription now held in the Tigani museum attributes some unspecified (reconstruction?) work on the island of Samos to the reign of Theophilos.[48]

***

19 Various texts - mostly saintly *vitae* - suggest that many more monuments than those just listed were built during second Iconoclasm. The documentary evidence confirms a number of patterns suggested by the preserved monuments; it is also important because it reveals themes that would otherwise be totally lost to us. Of course, these documents have narrative agendas of their own; they are not the primary material, the monument itself, but a mediated interpretation of that monument that may even, at times, describe a building that never existed. Documents on their own are thus never entirely trustworthy, and can only be used for certain (restricted) types of interpretation.

20 An exemplification of the types of problems raised by descriptions of buildings concerns what is perhaps the best-known of all monuments attributed to second Iconoclasm: Theophilos's Bryas Palace, described by Theophanes Continuatus.[49] Though it has been argued that the ruins of this palace survived at Küçükyali (in the Asiatic suburbs of Istanbul, across from the Prinkipo islands), Alessandra Ricci's recent work suggests that this is not the case: the ruins appear to be the remains of a cistern above which was constructed a single-apsed and domed church that apparently closely resembled the eleventh-century monastic church of St George at the Mangana.[50] We must return to the continuator of Theophanes for our information on the Bryas Palace. He says that John the *synkellos* (later to become the famous iconoclast patriarch John the Grammarian) returned from an embassy to Baghdad deeply impressed, and

> Having come back to Theophilos and described to him the things [he had seen]... [John] persuaded [Theophanes] to build the palace of Bryas in imitation of Arab [palaces] and in no way differing from the latter either in form or decoration. The work was carried out according to John's instructions by a man named Patrikes who happened to be also adorned with the rank of *patrikios.* The only departure he made [from the Arab model] was that he built next to the bedchamber a church of our most holy lady, the Mother of God, and in the courtyard of the same palace a triconch church[51] of great beauty and exceptional size, the middle part of which was dedicated to the archangel [Michael], while the lateral parts were dedicated to women martyrs.[52]

21 This account has provoked considerable discussion, and has been interpreted variously as evidence of cultural receptivity (or appropriation) under Theophilos,[53] or as evidence of later iconophile fabrication intended to paint the last iconoclast emperor and his patriarch as Islamic sympathisers.[54]

22 The account of Theophilos's additions to the Great Palace in Theophanes Continuatus is less controversial and less open to polemic interpretation.[55] The palace constructions consisted of a number of buildings sheathed in various kinds of marble, with bronze and silver doors (which possibly resembled the 'Beautiful door' at Hagia Sophia), and a bronze fountain with a 'rim crowned with silver and a gilded cone' that spouted wine during the opening reception for the building, 'two bronze lions with gaping mouths [that] spouted water', and 'carved verses' by Stephen Kapetolites and Tgnatios, the university professor'. An armoury was decorated with pictures of 'shields and all kinds of weapons'; another room had its lower walls reveted with slabs of marble 'while the upper part [had] gold mosaic representing figures picking fruit'; a third had 'on its walls... mosaics whose background is entirely gold, while the rest consists of trees and green ornamental forms'. Theophilos is also credited with decorating 'with gold mosaic' two pre-existing halls, the Lausiakos and the hall of Justinian II; and the whole complex was interspersed with terraces and gardens.

23 The Continuator spends more time describing the marble than the mosaic, but certain elements of the decoration nonetheless recall the mosaics in the Dome of the Rock at Jerusalem and in the courtyard of the Great Mosque at Damascus, by the time of Theophilos over a century old. These were probably set at least in part by imported Byzantine mosaicists - the technical details are remarkably consistent with slightly earlier Constantinopolitan work - and. along with the contemporary Umayyad palaces, suggest a range of deluxe non-religious imagery of which little has been preserved in Byzantium. There is no reason to link such decoration specifically with second Iconoclasm (earlier and later accounts of comparable ornament survive in abundance),

but its apparent continuation during the second quarter of the ninth century indicates that training in 'the art of mosaic' did not wither then: artisans skilled in setting tesserae could easily have been employed through the iconoclast era.

24 In and around Constantinople, imperially sponsored monasteries noted in the documents are limited to the Monastery of Gastria, favoured by the women of Theophilos's family (his mother Euphrosyne retired there, and his widow Theodora was exiled and buried there);[56] the monastery of St Panteleimon erected by Theodora;[57] and the monastery at *ta Anthemiou*, Chrysopolis (on the Asiatic shore of the Bosphoros), built by Alexios Mousele, son-in-law of Theophilos, who retired there after 843.[58]

25 Theodore of Stoudion noted a convent dedicated to the Theotokos built by Anna, wife of Leo the *patrikios;* [59]later sources suggest that the poet Kassia may also have founded a monastery in 823.[60] The *patrikios* Antony apparently founded the church of the Theotokos of Neorion, probably in the 820s;[61] while after his death from wounds in 838 the Armenian general Manuel was buried in a monastery that apparently formed part of his palace.[62] Soon thereafter, in 840 or 842, Leo Grammatikos seems to suggest that the military leader Theophobos' house was turned into a monastery after his execution for treason by Theophilos.[63] The same emperor also apparently ordered his courtier Martiniakos, in disgrace, to convert his estate into a monastery and retire there.[64]

26 We also hear of monasteries founded outside of the city by exiled icono-philes. According to his *vita*, the former patriarch Nikephoros founded the monastery of *ta Agathou* near Chalcedon, at the first stop of his exile in 815.[65] In the same year, St Makarios, also in exile, is said to have founded an eponymous monastery on the Bosphoros, after visiting Nikephoros, 'on the straights of the Propontis'.[66]

27 The island of Aphousia (Avsa adasi) in the sea of Marmara was a common site of banishment in the ninth century. A church was built here by Makarios of Pelekete after 829.[67] Also during the reign of Theophilos, Symeon of Lesbos built a church dedicated to the Theotokos here; this later became the core of a monastery.[68] Further south, near the Rhyndakos (Hellespont), a monastery dedicated to St Porphyrios belonged to Peter of Atroa before 830.[69]

28 Four monastic complexes are also signalled in various sources. For our period, the monastic complex on Mt Olympus in Bithynia is known primarily from the *vitae* of St Ioannikos (752/4-846) and Peter of Atroa (f 837). The best known monastery here was that dedicated to St Zacharias, apparently restored *ca* 800 from an abandoned chapel by Peter and his master Paul of Atroa.[70] During second Iconoclasm, we are told that a church dedicated to John the Baptist was built in the nearby monastery of Antidion by Ioannikios in (probably) the 830s.[71]

29 A second group is associated with Niketas the Patrician. The Monastery of Niketas at Zouloupas (near Nikodemia) was built between 833 and 836 on land given to Niketas by a relative; apparently, a monastic community was established here.[72] After leaving Zouloupas, Niketas restored the church of St Michael at Katesia between 833 and 836.[73] The Monastery of Niketas near Kerpe on the Black Sea was built before 836; Niketas was buried here.[74]

30 Thirdly, before he became patriarch of Constantinople in 847, Ignatios (the castrated son of the former emperor Michael I) built three monasteries on islands in the sea of Marmara: at Terebinthos,[75] Yatros,[76] and Plate. The latter, from which a seal has been

preserved, included a Church of the Forty Martyrs and a chapel dedicated to the Theotokos.[77]

31 Further afield, a group of three monasteries on Mount Lissos (in Lydia) associated with the iconophile Ioannikios were all apparently built *ca* 815. The *vitae* of Ioannikios name them as the monastery of the Apostles (with a typikon composed by Ioannikios);[78] the monastery of the Theotokos, which was perhaps joined with the Apostles monastery (here too Ioannikios left a typikon for the appointed hegoumenos); [79]and the monastery of St Euphemia, near to the other two.[80]

32 Also in Lydia, a monastery of Balentia is noted in the life of Peter of Atroa,[81] and a church dedicated to St Isidore is recorded as existing on an island near Lesbos when Symeon of Mityline arrived there around 820.[82] Whether either of these belong to second Iconoclasm is, however, uncertain.

33 Finally, the documents note a limited amount of restoration work in the region of Constantinople. For example, a nunnery dedicated to Metanoia (independently attested by a seventh- or eighth-century seal) that had been revived already by Theodote, the second wife of Constantine VI, had become structurally unsound by 840 when, at the request of its resident nuns, it was converted into a *xenon* by Theophilos.[83]

Painting

34 No representational painting can be securely dated to second Iconoclasm,[84] though decorative geometrical mosaic work has recently been recovered from the Fatih Camii in Trilye (post-799) and some was also found at the Vize church mentioned earlier, which dates to sometime after 833.[85] At Vize, too, fragments of wall painting were found, and first fully published in 1989.[86] The largest fragment shows remnants of a composition with the enthroned Christ holding an open book on which the standard T am the light of the world' text (John 8:12) is inscribed; an angel and an unidentifiable figure, perhaps female, stand to the right. Yildiz Ötüken, who published the fragment, dated it to the later ninth century, on the assumption that representational religious imagery could not have been painted earlier in the century. I wonder. The iconography could belong in the seventh, eighth or ninth century, though it recalls Hagios Demetrios in Thessalonike more than post-iconoclast monuments largely known from Constantinople. In terms of style, the fragment is too damaged to bear the weight of much speculation, but the drapery patterns that can be minimally traced fit within a broad strand of geometricizing drapery painting that would not surprise anytime from the mid-eighth century - when it appears in the Vatican Ptolemy - through the first three-quarters of the ninth century, when it is found, for example, in the mosaics attributed to the 870s at Hagia Sophia in Constantinople.[87] On the basis of style and iconography, it is possible - though no more than that - that Vize was painted when it was built, sometime shortly after 833.

35 More solid evidence for representational imagery during second Iconoclasm might be extrapolated from images produced after the so-called 'triumph of orthodoxy' in 843. The miniatures of the Khludov Psalter did not emerge from a vacuum, and if Kathleen Corrigan is correct in her association of the manuscript with Methodios and its dating to 843-847, the preparation for the pointed political cartoons that are such a famous feature of that manuscript must have occurred during the reign of Theophilos.[88]

36 Documentary evidence for figural religious imagery during second Iconoclasm appears in (later) references to the painter Lazaros, a man so shrouded in iconophile rhetoric that his legendary artisanal production cannot easily be translated into actual artefacts. What little information has been preserved about him was collected and synthesized long ago by Cyril Mango.[89] Lazaros is recorded in the Synaxarion of Constantinople, the *Liber Pontificalis*, and a papal letter; the major account of his activities, however, appears in Theophanes Continuatus.[90] This repeats many of the well-worn tropes favoured by iconophile authors, claims that Lazaros was 'famous for the art of painting', and was 'widely believed to have died' from the torture Theophilos had inflicted upon him for this fame; he had "barely recovered in prison, [before he] took up his art again and represented images of saints on panels'. Theophilos therefore 'gave orders that sheets of red-hot iron should be applied to the palms of his hands'. This almost killed him, but then, 'thanks to the supplication of the empress [Theodora] and some of his closer associates', Theophilos released Lazaros from prison and he went to the church of the Forerunner *tou Phoberou* (on the Asiatic shore of Bosphoros); here, according to the Continuator, he painted an image of John the Baptist that later performed 'many cures' (the exact nature of which is unspecified). Theophanes Continuatus also credits Lazaros with the Chalke portrait of Christ set up in or after 843.

37 Whatever his artisanal production during second Iconoclasm actually was, Lazaros evidently did not die for it; and that he became a symbolic locus for later accounts of iconophile activity is clear from pilgrim accounts of Hagia Sophia from *ca* 1200, where Lazaros is credited with the apse mosaic dedicated by the patriarch Photios in the presence of Michael III and Basil I in 867.[91] The person Lazaros apparently existed, but the products attributed to him cannot be tied to any preserved works.

CONCLUSIONS

38 Artisanal production did not stop during second Iconoclasm. In terms of preserved works, however, no more remains from second than from first Iconoclasm and the interim period between 787 and 815. Any attempt to define the artisanal production of thirty years is bound to run into difficulties, and this summary of known works from the years between 815 and 843 is no exception. A few general points are nonetheless worth remarking.

39 Much of the construction work documented during Iconoclasm consists of repairs to or alterations of older structures. There may well be more of this than the sources suggest, for it seems at least plausible that some of the monasteries that our documents claim were 'built' - like the converted estates of Theophobos and Martiniakos mentioned earlier - in reality adapted older domestic buildings for monastic use. But both repair-work and new construction alike require a skilled labour force, and this seems to have been available throughout the eighth and ninth centuries. That it was mobile is suggested by the ninth-century (but post-iconoclast) church at Dereagzi in central Lycia, the bricks for which came from a region on the sea of Marmara, probably with a master mason to lay them.[92]

40 Land-use and patronage-patterns during Iconoclasm as a whole are also worth noting. Some land seems to have been developed for the first time, and this suggests economic expansion. The islands in the sea of Marmara apparently underwent extensive

development, perhaps because during the years of Iconoclasm they served as places of exile, and were sufficiently removed from the capital to allow considerable freedom of movement (and patronage) for banished aristocrats. Many new monasteries - which, as noted earlier, may well sometimes have been little more than refurbished domestic buildings -were constructed on family lands the previous use of which (if any) is rarely specified, though occasionally, as at the Stoudite Monastery at Boskytion (in Bithynia), we are told that the complex was built on family estates already under cultivation.[93]

41 One of the more interesting general conclusions to be drawn from the evidence preserved from the iconoclast centuries is that while iconoclast emperors are credited with civic patronage such as repair of walls and aqueducts, ecclesiastical patronage in the period is less often attributed to them than one might have anticipated. The identity of many patrons is not known, and the majority of named benefactors were religious. Others, however, were civic officials of some sort (e.g. Anna, wife of Leo the *patrikios*, the general Manuel, the courtier Martiniakos);[94] and some were aristocrats who sponsored monasteries or groups of monasteries (e.g. Antony and Niketas, both *patrikioi*). This may be due to the nature of our source material, which is largely hagiographic and pro-iconophile: the longest-ruling emperors of the years between 730 and 843 were Leo III and Constantine V (who between them ruled from 717 to 775) and, since both were vilified as heretics by later writers, positive references to any ecclesiastical building activities may have been expunged from the record. The semi-legendary account of the building history of Constantinople preserved as the *Patria* follows this same pattern, with few churches attributed to iconoclast emperors; here, as in many tenth-century and later revisionist accounts of the period, ecclesiastical initiative during Iconoclasm is linked to imperial wives.[95] That the ninth-century written material anticipates this model suggests that the history of the iconoclast era began to be revised earlier than has sometimes been proposed.

42 In terms of artisanal products, second Iconoclasm did not witness a sharp break from the past. As we saw at the beginning of this discussion, the dominant force was continuity rather than rupture. On the whole, pre-iconoclast monuments survived, and apart from the general shift away from figurative religious subject matter there is little to differentiate the patterns of production from those that came before. The most radical architectural change of the whole period was the introduction of the cross-in-square plan, but that, as we have seen, pre-dates second Iconoclasm and its development simply continued in the first half of the ninth century. The same is true of the two major technical innovations of the iconoclast era, minuscule and a new loom type: both apparently emerged *ca* 800 and stayed on.[96] That the key date here is *ca* 800 suggests that the real shifts were economic ones, and had less to do with Iconoclasm (first, second or the interim between) than with the increasing prosperity of the ninth-century world. But one thing was radically changed by Iconoclasm: the roles and uses of figurative religious art. Codified and developed during the debates of the eighth and early ninth centuries, the theory of images charged icons with qualities previously held only by relics and thus fundamentally transformed the Orthodox experience.[97]

NOTES

1. But see the brief remarks in r. Cormack, The arts during the age of Iconoclasm, in *Iconoclasm*, ed. a. a. M. BRYER, J. HERRIN, BIRMINGHAM 1977, p. 35-44 (= ID., *The Byzantine Eye: Studies in Art and Patronage*, London 1989, III).

2. See, e.g., my *Vision and meaning in ninth-century Byzantium. Image as exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999 (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology 6), p. 37-43.

3. See also CORMACK, Arts during Iconoclasm (as inn. 1), p. 41; J. LAFONTAINE-DOSOGNE, Pour une problematique de la peinture d'église byzantine a l'époque iconoclaste, *DOP* 41, 1987, p. 324.

4. L. BRUBAKER, J. HALDON, *Byzantium in the iconoclast era (ca 680-850): the sources*, Aldershot 2001 (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 7), p. 55-74; K. WEITZMANN, *The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai, the icons. I: from the sixth to the tenth century*, Princeton 1976.

5. Unlike, perhaps, the apse mosaic at the Latomou monastery (see the account of Ignatios the Monk: trans, in C. MANGO, *The art of the Byzantine empire 312-1453*, Englewood Cliffs 1972, p. 155-156). For a possible reference to the mosaics at Hagios Demetrios in Thessalonike during second Iconoclasm, see the sermon of 842 attributed to Leo the Philosopher: R. CORMACK, The mosaic decoration of S. DEMETRIOS, Thessaloniki: a re-examination in the light of the drawings of W. S. George, *Annual of the British School of Archaeology at Athens* 64, 1969, p. 50-51 (= Id., *The Byzantine eye* [as in n. 1], I).

6. See L. BRUBAKER, On the margins of Byzantine Iconoclasm, in *Byzantina-Metahyzantina. La périphérie dans le temps et l'espace*, ed. P. ODORICO, Paris 2003, p. 107-117.

7. It should however be noted that earlier, probably in 768/9, crosses replaced medallion portraits of saints in the sekreton: P. UNDERWOOD, Notes on the work of the Byzantine Institute in Istanbul: 195, *DOP* 9/10, 1955/56, p. 292-293; Cormack Arts during Iconoclasm, p. 36-37, 39; LAFONTAINE-DOSOGNE, Pour une problématique (as in n. 3), p. 323; R. CORMACK, E. HAWKINS, The mosaics of St Sophia at Istanbul: the rooms above the southwest vestibule and ramp, *DOP* 31, 1977, p. 204-205.

8. E.g. the aqueduct of Valens was repaired by Constantine V after the 766 drought, and the walls were probably strengthened under both Leo III and Constantine V: CORMACK, Arts during Iconoclasm, p. 36-37; P. MAGDALINO, *Constantinople médiévale. Études sur l'évolution des structures urbaines*, Paris 1996 (Travaux et mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 9), p. 15-16, 58; R. OUSTERHOUT, in BRUBAKER - HALDON, *Byzantium in the iconoclast era* (as in n. 4), p. 17-18; Cl. Foss, D. WINFIELD, *Byzantine fortifications*, Pretoria 1986, p. 53-54. On THEOPHILOS, see further A. VAN MILLIGEN, *Byzantine Constantinople*, London 1899, p. 183.

9. If the fortress at Sarkel on the Don is correctly attributed to Theophilos in *De administrando imperio*, this too was a construction of necessity rather than of emulation. See the balanced assessment in M. WHITTOW, *The making of orthodox Byzantium, 600-1025*, Houndsmills 1996, p. 233-235; with Constantine Porphyrogennitos, *De Administrando Imperio* 42: ed. G. MORAVCSIK, R. J. H. JENKINS, Washington, D.C. 1967 (CFHB 1), p. 182-185.

10. New decorative elements include the cross in the apse, vegetal motifs on the walls, and marble plaques now in the north aisle (but perhaps originally part of a templon screen) with the monograph of Constantine V: U. Peschlow, *Die Irenenkirche in Istanbul: Untersuchungen zur Architektur*, Tübingen 1977 (Istanbuler Mitteilungen, Beiheft 18); BRUBAKER - HALDON, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 6-8, 19-20, both with additional bibliography.

11. O. WULFF, *Die Koimesiskirche in Nicaea*, Strasbourg 1903; T. SCHMIT, *Die Koimesiskirche von Nikaia*, Berlin 1927; U. PESCHLOW, Neue Beobachtungen zur Architektur und Ausstattung der Koimesiskirche in Iznik, *Istanbuler Mitteilungen* 22, 1972, p. 145-187; P. UNDERWOOD, The evidence of restorations in the sanctuary mosaics of the church of the Dormition at Nicaea, *DOP* 13, 1959, p. 235-242; and, for additional bibliography, Brubaker - Haldon, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 10-11, 21-23.
12. *Ibid.*, p. 23-24, with additional bibliography.
13. C. MANGO, The Byzantine church at Vize (Bizye) in Thrace and St Mary the Younger, *ZRVI* 11, 1968, p. 9-13; Y. ÖTÜKEN, R. OUSTERHOUT, Notes on the monuments of Turkish Thrace, *Anatolian Studies* 39, 1989, p. 138-142; Ousterhout in BRUBAKER - HALDON, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 9.
14. Ruins in Thessalonike are probably the remains of the katholikon of the monastery of John the Baptist: LAFONTAINE-DOSOGNE, Pour une problématique, p. 323-324; V. RUGGIERI, *Byzantine religious architecture (582-867): its history and structural elements*, Rome 1991 (OCA 237), p. 258-259. For Naxos, see BRUBAKER - HALDON, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 24-28, with additional bibliography. For Cappadocia, see A. WHARTON Epstein, The 'iconoclast' churches of Cappadocia, in *Iconoclasm* (as in n. 1), p. 103-111; R. CORMACK, Byzantine Cappadocia: The Archaic Group of Wall Paintings, *Journal of the British Archaeological Association*, ser. 3, 30, 1967, p. 19-36 (= ID., *The Byzantine Eye*, VI). Cross decoration is anyway no real indication of date, as is evident from the assuredly sixth-century cross decoration in the main dome at Hagia Sophia described by Paul the Silentiary: trans. MANGO, *Art of the Byzantine empire* (as in n. 5), p. 83.
15. Ph. GRIERSON, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, III, 1, Washington, D.C. 1973, p. 406, 409, 425-428; also p. 442 for a tremissis from an uncertain mint with the same formula.
16. BRUBAKER - Haldon, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 80-108, 114-115; see also the description of the Stoudion monastery from *ca* 800 that is sometimes interpreted as describing painted portraits of church fathers and saints: P. SPECK, Ein Heiligenbilderzyklus im Studios-Kloster um das Jahr 800, in *Actes du XIIe Congrès international d'Études byzantines*, Belgrade 1964, t. 3, p. 333-344.
17. The panels were given after the empress was healed at the spring there, along with veils, curtains, a crown, liturgical vessels, and (unspecified) statues: MANGO, *Art of the Byzantine empire*, p. 156-157.
18. M.-Fr. AUZÉPY, La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé de Léon III: Propagande ou réalité?, *Byz*, 40, 1990, p. 445-492; L. Brubaker, The Chalke gate, the construction of the past, and the Trier ivory, *BMGS* 23, 1999, p. 258-285. If the descriptions by Ignatios the Deacon in the *Vita Tarasii* - which include an account of an elaborate martyrdom sequence - record actual commissions, the patriarch Tarasios may have been more experimental: St. Efthymiadis, *The Life of the patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon*, Aldershot 1998 (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 4). p. 134-141, 194-196.
19. GRIERSON, *Catalogue*, III, 1 (as in n. 15), p. 371-372, 387.
20. The Vatican Ptolemy (gr. 1291), once dated 813-820 or 828-835, has been conclusively reattributed to the years around 753/4 by D. Wright, The date of the Vatican illuminated handy tables of Ptolemy and of its early additions, *BZ* 78, 1985, p. 355-362.
21. H. OMONT, Manuscrit des œuvres de S. Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827, *Revue des études grecques* 17,1904, p. 230-236; D. NEBBIAI-DELLA GUARDA, *La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Denis en France du IXe au XVIIIe siècle*, Paris 1985.
22. Petropol. gr. 219 is apparently the oldest dated minuscule manuscript. See B. FONKIC, Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca, *RSBN*, n.s. 17-19, 1980/82, p. 84-85, pis. 1-4; N. KAVRUS, Studijskij skriptorij v ix v (po materialam rukopisej Moskvy i Leningrada), *VV* 44, 1983, p. 99-102, pis. 1-3; L. Perria, Scrittura e ornamentazione nei manoscritti di origine studita. *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 47, 1993, p. 248-249.

23. L. BRUBAKER, Greek manuscript decoration in the ninth and tenth centuries: rethinking centre and periphery, in *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito, Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca*, ed. G. PRATO, FLORENCE 2000, t. II, p. 513-533.

24. On which see Brubaker - Haldon, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 116-140 with further bibliography. The Fieschi-Morgan reliquary, sometimes dated to second Iconoclasm, probably belongs shortly after 843: *ibid.*, p. 112-113.

25. C. MANGO, When was Michael III born?, *DOP* 21, 1967, p. 253-258 (= Id., *Byzantium and its image*, London 1984, XIV); BRUBAKER - HALDON, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 109-111. E. SWIFT, The bronze doors of the gate of the horologion at Hagia Sophia, *Art Bulletin* 19, 1937, p. 137-147, should be used with great caution.

26. See, e.g., my The introduction of painted initials in Byzantium, *Scriptorium* 45, 1991, p. 22-46.

27. Ed. VOGT, p. 58. See also C. STRUBE, *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel in justinianischer Zeit*, Wiesbaden 1973, p. 40, 46, 49-52, 68; G. Dagron, *Empereur et prêtre: étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 109, 116, 287.

28. See p. 142 below.

29. LEO GRAMMATIKOS: ed. Bonn, p. 215; trans. MANGO, *Art of the Byzantine empire*, p. 160-161; BRUBAKER - HALDON, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 115.

30. See *ibid.*, p. 55-74.

31. Epistle 538: ed. G. FATOUROS, *Theodori Studitae epistolae*, Berlin 1992 (CFHB); further discussion in BRUBAKER - HALDON, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 71-73.

32. MGH, Conc. 2, p. 480.5-7; trans. MANGO, Art of the Byzantine empire, p. 161.

33. *Splendeur de Byzance*, Brussels 1982, p. 209-210; A. MUTHESIUS, *Byzantine silk weaving AD 400 to AD 1200*, Vienna 1997, nos. M29 and M30 (p. 72-73, 173-174, 212, pis. 22A, 23A). Muthesius cautiously suggests that a group of Byzantine silks using the Sassanian motif of hunters may date to Iconoclasm when weavers had 'opportunity and encouragement to exploit this type of secular motif (p. 68-72, quotation at p. 72); the argument is not compelling (see below).

34. *Ibid.*, no. M39 (p. 176-177).

35. A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936, p. 63; cf. MUTHESIUS, *Byzantine silk weaving* (as in n. 33), p. 58. On the occasion. M. MCCORMICK, *Eternal Victory: triumphal ruler-ship in late Antiquity, Byzantium and the early medieval West*, Cambridge 1986, p. 149-150.

36. MUTHESIUS, *Byzantine silk weaving*, p. 60.

37. See R. OUSTERHOUT, Reconstructing ninth-century Constantinople, in *Byzantium in the ninth century: dead or alive?*, ed. L. BRUBAKER, ALDERSHOT 1998 (Society for the promotion of Byzantine studies. Publications 5), p. 115-130.

38. *Ibid.*, p. 128; Id., in BRUBAKER - HALDON, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 6.

39. See p. 138 above.

40. RUGGIERI, *Byzantine religious architecture* (as in n. 14), p. 207-208.

41. R. JANIN, Autour du cap Acritas, *ÉO* 26, 1927, p. 290-292; Ruggieri, *Byzantine religious architecture* , p. 208-209.

42. C. MANGO, The monastery of St Constantine on lake Apolyont, *DOP* 33, 1979, p. 329-333; Ruggieri. *Byzantine religious architecture*, p. 216-217.

43. The churches of the Tur Abdin. notoriously difficult to date, will not be considered here: see G. BELL, M. M. MANGO, *The churches and monasteries of the Tur 'Abdin*, London 1982. Nor will I consider Pliska (Bulgaria) as the site habitually identified as Krum's palace is probably later than second Iconoclasm.

44. S. EYICE, L'église cruciforme byzantine de Side en Pamphylie. Son importance au point de vue de l'histoire de l'art byzantin, *Anatolia* 3, 1958. p. 34-42; Ruggieri, *Byzantine religious architecture*, p. 242, pl. 20 (plan), fig 32; Ousterhout, Reconstructing ninth-century Constantinople (as in n. 37), p. 127; Id., in BRUBAKER - HALDON, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 13-14.

45. V. RUGGIERI, Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi, *OCP* 55, 1989, p. 351-354; Id., *Byzantine religious architecture*, p. 242, pl. 21 (plan), figs. 34-35.

46. R. HARRISON, Churches and chapels in central Lycia, *Anatolian Studies* 13, 1963, p. 128-129; RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 232.

47. I. ŠEVČENKO, Inscription commemorating Sisinnios, « curator » of Tzurulon (A.D. 813), *Byz.* 35, 1965, p. 564-574.

48. RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 261.

49. English trans, in MANGO, *Art of the Byzantine empire*, p. 160. Discussion in A. GRABAR, *L'iconoclasme byzantin: dossier archéologique*, Paris 1957, p. 169-172; A. RICCI, The road from Baghdad to Byzantium and the case of the Bryas Palace in Istanbul, in *Byzantium in the ninth century: dead or alive?* (as in n. 37), p. 131-149.

50. *Ibid.*, p. 131-149, the Mangana comparison at p. 147-148. For arguments in favour of the connection with Theophilos, see C. MANGO, Notes d'épigraphie et d'archéologie: Constantinople, Nicee, *TM* 12, 1994, p. 347-350.

51. The church at Kucukyali is single-apsed.

52. Trans. MANGO, *Art of the Byzantine empire*, p. 160.

53. CORMACK, Arts during Iconoclasm.

54. C. BARBER, Reading the garden in Byzantium: nature and sexuality, *BMGS* 16, 1992, p. 2-5.

55. For the text in English trans., MANGO, *Art of the Byzantine empire*, p. 161-165.

56. For comparison of the Vita Theodorae with the chroniclers see R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin.* I. *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, III. *Les églises et les monastères*, Paris 1969[2], p. 67-68.

57. References and discussion in J. P. THOMAS, *Private religious foundations in the Byzantine empire*, Washington, D.C. 1987 (Dumbarton Oaks studies 24), p. 133. For what it's worth, two other ecclesiastical structures are attributed to Theodora in the *Patria:* the church of St Anne of Degistheos and the conversion into a monastery of the emperor Maurice's *armamentaria* (see JANIN, *Les églises et les monastères* [as in n. 56], p. 37, 52, 386-387).

58. THEOPHANES CONTINUATUS: ed. Bonn, p. 109; PSEUDO-SYMEON MAGISTROS, *ibid*, p. 632; KEDRENOS: ed. Bonn. Il, p. 119. See THOMAS. *Private religious foundations* (as in n. 57), p. 132; RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 201-202.

59. Theodore of Stoudion, epigrams 115 and 120; see P. Speck, *Theodoras Studites. Jamben auf verschiedene Gegenstände*, Berlin 1968 (Supplementa Byzantina 1), p. 310-314; A. KAZHDAN, A.-M. TALBOT, Women and iconoclasm. *BZ* 84/85. 1991/2. p. 398. Whether or not this Anna was one of Theodore's correspondants is uncertain.

60. E.g. PSEUDO-SYMEON MAGISTROS: ed. Bonn, p. 624-625; the sources are collected in RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 190.

61. JANIN, *Les églises et les monastères*, p. 198. A monastery of Damianos, *parakeimonenos* under Theophilos and Michael III, is mentioned (only) in the *Patria:* see *ibid.*, p. 84.

62. PSEUDO-SYMEON MAGISTROS: ed. Bonn, p. 636-637. See H. GRÉGOIRE, Manuel et Théodore ou la concurrence de deux monastères. *Byz.* 9, 1934, p. 198; JANIN, *Les églises et les monastères*, p. 320, 384.

63. LEO GRAMMATIKOS: ed. Bonn, p. 228; see GRÉGOIRE, Manuel et Théodore (as in n. 62), p. 195-197.

64. See JANIN, *Les églises et les monastères*, p. 328, 340; Thomas, *Private religious foundations*, p. 133; RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 193.

65. *Vita Nicephori:* ed. DE BOOR. p. 201; see RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 199-200.

66. *Vita sancti Macarii Pelecetes:* ed. J. VAN DEN GHEYN, *An. Boll.* 16, 1897, p. 156; see RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 201.

67. *Vita sancti Macarii Pelecetes:* ed. van den Gheyn, p. 160; see RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 206.

68. *Acta Davidis, Symeonis et Georgii* 24: ed. J. VAN DEN GHEYN, *An. Boll.* 18, 1899, p. 240; trans, with commentary D. DOMINGO-FORASTE, D. ABRAHAMSE, in *Byzantine defenders of images: eight saints' lives in English translation*, ed. A.-M. TALBOT, WASHINGTON, D.C. 1998 (Byzantine saints' lives in translation 2). p. 205; see also RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 206.
69. *Vila Petri Atroae:* ed V. LAURENT, *La vie merveilleuse de St Pierre d'Atroa*, Brussels 1956 (Subsidia hagiographica 29). p. 161, 185, 189, 193, 199, 207, 213; see RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 225. At Nikomedia, a monastery dedicated to the Theotokos of Niketiatos is attributed to a magistros Sergios in the Synaxary of Constantinople (see H. GRÉGOIRE, Études sur le neuvième siècle, *Byz.* 8, 1933, p. 519-534; Ruggieri, *Byzantine religious architecture*, p. 227). This is a tenuous ascription, however, as is the connection made in the Synaxarion of Basil II between the monastery of Elegmoi, Kurşunlu (Katabolos, in Bithynia) with the future patriarch Methodios, in the so-called Menologion of Basil 11 (PG 117, col. 500A): see C. MANGO, The monastery of St Abercius at Kurşunlu, *DOP 22*, 1968, p. 174-175; Ruggieri, *Byzantine religious architecture*, p. 217
70. The monastery included an extra-mural chapel dedicated to the Theotokos for combined monastic and lay services: *Vita Petri Atroae:* ed. Laurent, p. 89; and V. LAURENT, ed., *La vita retractata et Ics miracles posthumes de St Pierre d'Atroa*, Brussels 1956 (Subsidia hagiographica 31), p. 106. See RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 230.
71. *Vita S Ioannicii:* ed. J. VAN DEN GHEYN, *AASS Novemhris* II. 1, Brussels 1894, p. 366; see also RUGGIERI , *Byzantine religious architecture*, p. 218. Only the later version of the life appears in TALBOT, *Byzantine defenders of images* (as in n. 68).
72. *Vita Nicetae putridi et monachi:* ed. D. PAPACHRYSSANTHOU, Un confesseur du second iconoclasme: la vie du Patrice Nicétas, *TM* 3, 1968, p. 329; see Ruggieri, *Byzantine religious architecture*, p. 222.
73. *Vita Nicetae patricii et monachi:* ed. PAPACHRYSSANTHOU, p. 337; see THOMAS, *Private religious foundations*, p. 132; RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 222.
74. *Vita Nicetae patricii et monachi:* ed. PAPACHRYSSANTHOU, p. 343; see RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 222.
75. Now called Tavsan adasi: *Vita Ignalii archiepiscopi Constantinopolitani:* PG 105, cols. 496D, 505B, 513B, 516C; see RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 209.
76. Sedef adasi: *Vita Ignatii:* PG 105, col. 469D; see Ruggieri, *Byzantine religious architecture*, p. 209.
77. Yassi adasi: *Vita Ignatii:* PG 105, cols. 496D, 532BC; see Ruggieri, *Byzantine religious architecture*, p. 209.
78. *Vita S Ioannicii:* ed. VAN DEN GHEYN, p. 352, 397. Trans, and commentary on the later version: D. SULLIVAN in TALBOT, *Byzantine defenders of image*, p. 279; see Ruggieri, *Byzantine religious architecture*, p. 232.
79. *Vita S Ioannicii:* ed. VAN DEN GHEYN, p. 351, 397; trans, (of the later version) SULLIVAN, p. 279; see RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 253.
80. *Vita S Ioannicii:* ed. VAN DEN GHEYN, p. 351, 396; trans, (of the later version) SULLIVAN, p. 278; see RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 235.
81. *Vita Petri Atroae:* ed. Laurent, p. 165, 167; see Rugoieri, *Byzantine religious architecture*, p. 233.
82. *Acta Davidis, Symeonis et Georgii* 16: ed. VAN DEN GHEYN, p. 230; trans. DOMINGO-FORASTE - ABRAHAMSE, p. 184; *pace* RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 258. Similarly, at some point before 830, when Gregory the Dekapolite stayed there, a monk Zacharias restored the church of St Menas in Thessalonike (*ibid.*, p. 260).
83. Discussion and sources in Thomas, *Private religious foundations*, p. 133; and RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 191.
84. The Vatican Ptolemy, which of course has figural imagery, is no longer assigned to second Iconoclasm: see n. 20 above. Oikonomides' suggestion that the apse mosaic at H. Sophia should be

redated to the years between first and second Iconoclasm has not met wide acceptance (and is not of particular relevance to this study in any case).

85. I thank Robert Ousterhout for (unpublished) information on these two churches. On Trilye, see also H. BUCHWALD, *The Church of the Archangels in Sige near Mudania*, Graz 1969 (Byzantina Vindobonensia 4), p. 56-57; CORMACK, Arts during Iconoclasm, p. 40; RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 227-229; OUSTERHOUT, Reconstructing ninth-century Constantinople, p. 127-128; on Vize, see n. 13 above.

86. OTÜKEN - OUSTERHOUT, Notes on the monuments of Turkish Thrace (as in n. 13), fig. 6, pl. XXXIII; I thank Professor Ousterhout once more for providing me with a colour slide of the fresco fragment.

87. C. MANOO, E. J. W. HAWKINS, The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum. *DOP* 26, 1972. p. 3-41; Cormack - Hawkins. The rooms above the southwest vestibule and ramp (as in n. 7), p. 177-251.

88. K. CORRIGAN, *Visual polemics in the ninth-century marginal psalters*, Cambridge 1992; and. on polemical pamphlets. Brubaker - Haldon, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 52-54. If the Vize paintings do indeed date from second Iconoclasm, they could be seen as a context of sorts for this tradition.

89. C. MANGO, E. J. W. HAWKINS, The apse mosaics of St. Sophia at Istanbul. Report on work carried out in 1964, *DOP* 19, 1965, p. 144-145.

90. THEOPHANKS CONTINUATUS. ed. Bonn, p. 102-103; Eng. trans, from MANGO, *Art of the Byzantine empire*, 1972, p. 159. Further discussion in Brubakkr - Haldon, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 72-73.

91. Discussion in MANGO - HAWKINS, as in n. 89.

92. OUSTERHOUT, Reconstructing ninth-century Constantinople, p. 128.

93. Near Katabolos, this was the first Stoudite church built after the group left Constantinople: see the concise discussions, with references, in LAFONTAINE-DOSOGNE, Pour une problématique, p. 322, and RUGGIERI, *Byzantine religious architecture*, p. 215-216.

94. See nn. 59, 62, 64.

95. Especially to Anna, wife of Leo III, and St Theodora, wife of Theophilos: T. PREGER, ed., *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, Leipzig 1901, p. 232, 251, 265. On the tenth-century tendency to ascribe iconophile sentiments to imperial women, see M. VINSON, Gender and politics in the post-iconoclastic period: the lives of Antony the Younger, the empress Theodora, and the patriarch Ignatios, *Byz.* 68, 1998, p. 469-515; BRUBAKER - HALDON, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 71-72.

96. See n. 22 and for loom used for paired main warp twill silks (Muthesius's weaving type C.ii) see A. MUTHESIUS, A practical approach to the history of Byzantine silk weaving, *JÖB* 34, 1984, p. 235-254 (= Ead., *Studies in Byzantine and Islamic silk weaving*, London 1995, p. 55-76); Ead., *Byzantine silk weaving*, catalogue M38-M67; BRUBAKER - HALDON, *Byzantium in the iconoclast era*, p. 99-103.

97. L. BRUBAKER, Icons before Iconoclasm?, *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo*, Spoleto 1998 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 45), p. 1215-1254.

ENDNOTES

1. This work was originally delivered to the Byzantine seminar in Paris; substantial portions of it have since been incorporated into L. BRUBAKER and J. HALDON, *Byzantium in the iconoclast era (ca 680-850): a history* (Cambridge 2006/7).

AUTHOR

LESLIE BRUBAKER

University of Birmingham

Le miracle et les saints durant et après le second iconoclasme[1]

Stephanos Efthymiadis

1 C'est souvent dans des périodes d'autoritarisme et d'oppression politique que la piété religieuse atteint un sommet dans la société. Soit du fait de son intérêt personnel pour la cause de la religion, soit par les réactions que son despotisme engendre, l'Empereur devient l'inspirateur ou l'instigateur d'une diffusion de la religiosité. Le second iconoclasme n'a connu que trois souverains dont le premier et le troisième, Léon V et Théophile, taxés de noms fort injurieux par leurs adversaires et vainqueurs finaux, furent étroitement mêlés aux affaires de l'Église. A ce point de vue, le règne du deuxième, Michel II, que la majorité des sources présentent comme fort indifférent aux problèmes ecclésiastiques, ne constitue pas un bien grand hiatus[1].

2 La période entre 815 et 843 est marquée par l'essor d'une série de saints-confesseurs dont les exploits furent rapportés dans une hagiographie composée durant ou après la crise, mais également dans une source aussi contemporaine que possible, la copieuse correspondance ou les *Petites Catéchèses* de l'écrivain prolifique de l'époque et promoteur de la sainteté que fut saint Théodore Stoudite[2]. A côté de ces documents, l'hymnographie tient une bonne place avec des auteurs de bonne qualité comme le patriarche Méthode, Joseph l'Hymnographe et Ignace le Diacre ; dans la majorité des cas, tous les trois ont pu se montrer également créatifs comme poètes ecclésiastiques peu après ce qu'on peut qualifier de sanctification de leurs héros.

3 Dans toutes ces pièces littéraires, le saint cortège de moines et d'évêques, persécutés ou non, apparaît vraiment impressionnant. Ils nous sont presque tous connus par leur nom et c'est fort probablement la raison pour laquelle ils nous paraissent plus nombreux qu'ils ne l'étaient en réalité. Toutefois, les défenseurs de la vénération des images ne sont pas les seuls héros byzantins de la foi pendant cette époque. Victimes non d'une perturbation doctrinale ou politique, mais d'une attaque des infidèles, les victimes de la guerre de 811, les prisonniers de Thrace en 813 et d'Amorium en 838 furent, eux aussi, proclamés saints martyrs quelques années après leur massacre, détention ou supplice aux mains des Bulgares et des Arabes[3]. Leur sainteté se modèle sur les préceptes d'une foi militante et d'un esprit héroïque qui se matérialisent dans le domaine de la guerre ; ce type de saints,

plutôt neutres par rapport à la querelle des années 815 à 843, serait plus proche du milieu socio-culturel des iconoclastes que de celui de leurs adversaires. Notons seulement que saint Joannice, le saint le plus renommé des iconophiles pendant cette période, était un ancien déserteur de la guerre contre les Bulgares[4].

4 Bien que marquée de plusieurs bouleversements, la seconde phase de l'ico-noclasme n'a pas inspiré autant de parallèles et d'équivalents que la première. En imitant Léon lTsaurien, Léon V a fait déposer de nouveau l'image du Christ située sur la porte du palais appelée Chalcé, peu avant Noël 814. Cet épisode n'a pas pourtant déclenché les réactions pieuses qui auraient rappelé celles de 730. Autrement dit, les partisans des images n'ont jamais pensé à élaborer une histoire qui évoquerait les femmes qui ont subi le martyre devant l'image de la Chalcé par les soldats de la cour impériale. Comme on l'a observé, la polémique et le langage théologique des iconophiles de cette période ne durent pas être seulement apologétiques et sentimentaux, mais aussi fondés sur « des arguments logiques, inspirés des catégories aristotéliciennes[5] ». L'hagiographie devait de même adopter un langage recherché et répondre implicitement, à de rares exceptions près, à une critique serrée en démontrant un intérêt envers l'historicité de tout ce qu'elle voulait exposer[6].

5 Quoi qu'il en soit, avant même que les hagiographes ne se manifestent, l'impact du second iconoclasme sur une réapparition remarquable de la sainteté parut décisif. La reprise d'une persécution contre les moines par Léon V multiplia le nombre des hommes proclamés saints ; elle créa aussi une nouvelle géographie du sacré. En principe, la sainteté fleurit en dehors de Constantinople dans des lieux tels que les monastères de Bithynie, surtout ceux du mont Olympe, mais quelquefois également dans les îles de la Propontide ou de la mer Egée (Samothrace, Thasos, Lesbos), îles jugées propres à héberger des moines ou des évêques exilés[7].

6 Vu cette pléiade de héros de la foi et cette nouvelle concentration de la sainteté, l'hagiographie qui connaît un vrai renouveau[8] ne peut qu'enregistrer une série de miracles comme d'ordinaire. Pour la période considérée, environ une dizaine de Vies suffiront à nous donner une idée vivante de la forme et du domaine du miracle. En somme, les pièces hagiographiques dont nous nous occupons ici sont : le Panégyrique et la Vie de Théophane le Confesseur, écrits respectivement par Théodore Stoudite et Méthode, les Vies de Nicétas de Mèdikion et d'Euthyme de Sardes, la Vie conservée en partie du patrice Nicétas, la Vie de saint Grégoire le Décapolite, les deux Vies de Joannice et les deux Vies de saint Pierre d'Atroa. Bien que parfois un peu éloignés dans le temps, ces textes ont dessiné une image fidèle d'un climat et le tableau des situations contemporaines.

7 Tous les saints qui viennent d'être mentionnés furent actifs pendant la période considérée. La chronologie de leur biographie dépasse 843 et l'on doit pousser jusqu'en 860 ou peu après[9]. C'est une date à laquelle l'iconoclasme est depuis longtemps officiellement éclipsé ; or, il semble subsister, dans une certaine mesure, comme mémoire ou comme réalité dans certains milieux. Rappelons qu'aux yeux des vainqueurs, la disparition de l'iconoclasme fut un processus assez lent. À cet égard, on l'a noté, il n'est pas étonnant que les deux *Homélies* contre les Ariens prononcées par Photios lors de son premier patriarcat (858-867) soient pleines d'allusions critiques contre les iconoclastes[10].

8 Preuves solides, semble-t-il, de sainteté, les miracles ne sauraient faire défaut à une époque qui a donné lieu à une large expansion du culte de nouveaux saints. Cependant, une vue d'ensemble nous permettrait de penser que l'intégration du miracle dans

l'hagiographie de la période en question ne fut pas évidente et sans réserve. En effet, il y a une Vie, celle du patriarche Nicéphore (*BHG* 1335), composée, peu ou prou, dans la période qui nous intéresse mais qui ne contient pas de miracles et où le saint se présente comme théologien et orateur de qualité, un Socrate qui converse avec son bourreau[11]. Il y a également d'autres Vies où le miracle occupe, au plus, une place marginale ou secondaire dans le récit hagiographique. Et leurs silences méritent certes une analyse et une réponse.

9 La première source à faire allusion à une activité miraculeuse durant le second iconoclasme est le panégyrique de Théophane le Confesseur par Théodore Stoudite (*BHG* 1792b). Dans ses mots d'introduction le célèbre abbé s'exclame : « Quel est celui qui monte, ou plutôt qui revient de l'étranger vers chez soi, comme un flambeau lançant les éclats de la résistance qui confesse la foi, tout couronné de grâces et tout parfumé de miracles, et cela au milieu de la ténébreuse nuit de l'hérésie[12] ? » L'éloge fut prononcé en 822 à l'occasion de la Translation de la dépouille de Théophane de Samothrace à Sigriane. De prime abord, l'abbé stoudite associe le miracle avec la lutte contre l'hérésie iconoclaste, mais, bien sûr, il accorde la priorité à la résistance de Théophane. De toute façon, il s'agit ici de quelques miracles posthumes qui ont eu lieu à Hiéreia après le premier transfert des reliques et dont Théodore donne un résumé juste avant sa péroraison. « Quels sont ceux-ci ? La fuite des esprits impurs loin des âmes qu'ils habitaient, la guérison - après avoir bu de l'huile de la lampe sacrée - d'une femme atteinte depuis longtemps d'un flux de sang, la guérison d'un paralytique, amené en litière et guéri après avoir touché le saint cercueil, la guérison d'un homme qui était sourd et muet depuis l'âge de quinze ans, le retour à la santé enfin, accompli sans souffrance, d'autres personnes souffrant de maladies diverses et variées, ainsi que des bienfaits envers les animaux, par la grâce divine qui s'est étendue jusqu'à ceux-ci[13]. »

10 Ce récit raccourci des faits merveilleux venant de la dépouille du saint n'existerait pas seulement par conformité aux lois littéraires d'un panégyrique mais serait également caractéristique des Vies longues composées dans cette période. En tout cas, un même registre de miracles va être repris quelque temps entre 823 et 832 par Méthode qui composa une véritable biographie de saint Théophane (*BHG* 1787z)[14]. Le futur patriarche appelle lui aussi l'attention sur cette gloire posthume du saint et en fournit plus de détails que Théodore. Juste après son décès à Samothrace, un grand nombre de bœufs infectés par une maladie mortelle ont recouvré la santé par le seul usage de la myrrhe émanant du cerceuil[15]. Dès la mort de Léon l'Arménien, les disciples de Théophane eurent l'occasion de transporter sa dépouille de l'île à Hiéreia en Bithynie, dans le martyrion de saint Procope. C'est là où survint la deuxième phase des miracles posthumes, une série de guérisons d'individus non nommés pour lesquels l'auteur n'atteste que des généralités. Une année après eut lieu le transfert final au couvent de Mégas Agros[16] ; la relique fut déposée dans une tombe érigée dans la partie droite de l'église. L'auteur donne cette fois-ci un plus long résumé de trois miracles. Un agriculteur se procura le baume de la dépouille de Théophane, aspergea son champ et chassa les sauterelles qui infestaient sa récolte. Ainsi fut sauvé le blé d'un riche propriétaire qui était infecté par un ver appelé cancer. Enfin, une jeune moniale de qualité souffrant de peines insupportables à cause d'un ver secret dans sa tête mit dans ses narines du baume de sa relique, s'endormit, vit en songe son guérisseur et se réveilla pour trouver sur sa poitrine le ver qui causait son mal.

11 En somme, les ajouts de Méthode en matière de miracles ne sont pas considérables et, à vrai dire, la divergence entre le panégyrique et la biographie n'est pas significative. Il serait toutefois intéressant de constater qu'avant de rapporter les trois miracles de la prétendue phase finale, Méthode signale que le récit des miracles posthumes du saint aurait nécessité la composition d'un recueil qui donnerait la preuve que sa dépouille fournit une purification et une guérison aux malades le jour et l'heure même (αὐθημερινὴ καὶ αὐθωρινὴ κάθαρσίς τε καὶ ἴασις τῶν ὁπωσδήποτε ἀσθενούντων [17]). A part une réponse aux incrédules, s'agit-il ici d'une critique indirecte de la pratique ancienne de l'incubation ?

12 Dans le cas d'un autre saint bithynien, Nicétas de Mèdikion, on ne retiendra qu'une brève mention d'une activité miraculeuse à la suite de son décès en 824. Selon son biographe, le moine Théostériktos (*BHG* 1341), des miracles posthumes ont eu lieu en deux phases : pendant le transfert de sa relique au monastère de Mèdikion (ἐν τῇ ὁδῷ) [18] et après le dépôt de celle-ci dans le tombeau situé à côté de celui de Nicéphore, fondateur de ce couvent bithynien. Le récit ici est encore plus court que celui du Panégyrique pour Théophane : « Des démons furent éloignés d'une pléiade de possédés, des malades furent guéris de maladies diverses, entre autres une femme atteinte d'un flux de sang qui recouvra la santé après qu'elle fut venue avec foi et eut touché la sainte dépouille. Car tous ceux qui arrivent malades auprès de son cercueil saint, ils reviennent sains chez eux, quelle que soit la maladie dont ils sont atteints[19]. »

13 Le cas d'Euthyme de Sardes est à la fois moins vague et imprécis. Sa Vie (*BHG* 2145) fut composée par Méthode peu après le décès du saint qui eut lieu le 26 décembre 831, notamment pendant le temps où, selon les mots de l'hagio-graphe, « l'étoile du matin ne se montre pas et la lumière du soleil ne point pas[20] ». L'auteur fait une place assez médiocre au rôle de thaumaturge du saint en lui accordant seulement un abrégé de quelques miracles posthumes qui, à part la prédiction de sa propre mort et l'incorruptibilité de son corps, servent de preuve additionnelle pour sa sainteté[21]. Sa dépouille fut exposée dans le nar-thex de l'église de sa prison dans l'île d'Akritas en Propontide. C'est en cette même place qu'« une enfant et une jeune fille, affligées de douleur et d'enflure, la première au ventre et au bassin, la seconde à la mâchoire, n'eurent qu'à s'approcher pour être aussitôt guéries ». Le miraculé suivant est un jeune homme possédé qui fit la traversée depuis la côte asiatique pour venir auprès du cercueil du saint. Par un procédé d'exorcisme, l'homme vomit les nombreux démons qui l'avaient envahi sous la forme de divers animaux. Le miracle survient le jour même où Jean le Grammairien intervient et rend la relique inaccessible aux fidèles en la faisant inhumer quelque part. C'est le quarantième jour, quand Méthode lui-même prend la plume et écrit immédiatement après la biographie de son compagnon du combat anti-iconocla ste[22]. L'hagio-graphe ne peut que témoigner d'une première étape d'action miraculeuse. Il continue avec une longue dissertation sur la théologie des images.

14 Cette pauvre et sèche sélection de miracles n'est sûrement pas fortuite. D'une part, il faut y voir, comme souvent dans des cas pareils, une conformité aux exemples de miracles de guérison donnés par les Évangiles[23]. D'autre part, il faut y reconnaître un grand nombre d'indices plaçant l'épicentre du miracle hors du domaine urbain de Constantinople, dans un hinterland où les problèmes quotidiens ressortissent plutôt à la vie rurale qu'à la question iconoclaste. Le saint n'est pas vraiment un thaumaturge mais un héros de la foi qui manifeste ses dons de guérison juste après sa mort. De ce point de vue, les hagiographes ne confèrent au miracle posthume que la valeur d'une affirmation

supplémentaire de la sainteté. Comme ils écrivent pendant la crise, ils s'intéressent davantage à la polémique et à la réfutation doctrinale des iconoclastes.

15 Cependant, il paraît utile de retenir sur ce point-là que, dans les cas de Nicétas et de Théophane, les miracles posthumes se manifestent en phases distinctes, dans des lieux divers, après le transfert de la dépouille des deux saints. Le pouvoir thaumaturgique du saint n'attend pas un lieu particulier afin de se manifester, mais il se révèle suivant les déplacements de son cercueil. Les miracles témoignent d'une précipitation des hagiographes à rendre manifeste un don de guérison posthume du saint plutôt qu'à lui établir aussitôt un sanctuaire et une clientèle ; aussi sont-ils évoqués à travers une succession sans indication de fixation d'un culte.

16 Si les exemples déjà mentionnés et tirés d'une hagiographie portant sur les grandes figures iconophiles de l'époque créent une image faible du miracle, ils n'épuisent pas pour autant notre sujet. On doit se déplacer un peu dans le temps et dépasser la limite de 843 pour trouver un aspect magnifié du miracle dans l'hagiographie de l'époque. Malgré la perte de la moitié du texte, la Vie du patrice Nicétas († 836) se distingue des autres comme un bon témoignage d'une activité thaumaturgique *ante* et *post mortem* (*BHG* 1342b). Bien que les miracles opérés par le saint de son vivant ne se rapportent qu'à un cercle limité de gens (par exemple, ses neveux et quelques moines ici et là), ils sont tournés vers des problèmes locaux. Ce sont des thèmes pareils à ceux qu'on a rencontrés dans certains des documents déjà discutés et qui ne dépassent pas le milieu d'une petite société rurale. Les miracles posthumes, en revanche, accomplis semble-t-il après 843, ont embrassé une clientèle beaucoup plus étendue. On rencontre Léon, originaire de la ville de Daphnousia et souffrant de « ce mal qu'on appelle scrofule », qui, par onction de la partie douloureuse de son pied, obtint la guérison, et quelques marins naviguant vers Cherson qui ont fait escale pour vénérer le tombeau du saint et en recueillir de l'huile sainte. Cette huile les aida ensuite à calmer une tempête en mer Noire[24]. Les quatre folios qui manquent dans cette partie du texte n'empêchent pas d'entrevoir une certaine diffusion d'un culte qui apparemment fut promu par des membres de la famille de Nicétas.

17 Le biographe anonyme du patrice Nicétas, qui fut peut-être un moine du petit couvent de Katésia, ne constitue pas le seul hagiographe de l'époque à se montrer si soucieux de décrire le miracle et à lui accorder une place à part. Il en existe un autre qui le surpasse : le moine Sabas, auteur particulièrement fécond, à qui on a attribué la composition de plusieurs textes hagiographiques. C'est également après la restauration des images que Sabas écrit une des deux biographies de saint Joannice, la Vie d'Hilarion de Dalmate (*BHG* 2177), encore inédite[25], et les deux pièces maîtresses par rapport à notre centre d'intérêt, les Vies de saint Pierre d'Atroa[26]. La composition d'un autre texte, la Vie de saint Macaire de Pélécète (*BHG* 1003), lui a été refusée semble-t-il à bon droit[27]. En tout cas, dans les années qui ont suivi la restauration des images (843), Sabas fut engagé à décrire les exploits des deux saints et thaumaturges par excellence de leur époque, Joannice et Pierre d'Atroa ; mais s'il n'est pas allé plus loin que la description du caractère extraordinaire des merveilles de saint Joannice, qui, non content de s'adonner à la vie contemplative, expulse démons et dragons et révèle les signes d'une sainteté qui dépasse considérablement le réel et le naturel, Sabas nous a récompensé en nous donnant en double le registre des miracles d'un saint qui avait les pieds sur terre.

18 Les deux Vies de saint Pierre d'Atroa (*BHG* 2364 et 2365), conservées respectivement dans le *Marcianus gr.* 583 et, avec des lacunes, dans un manuscrit de Glasgow (BE 8 x 5), relatent les exploits d'un saint d'origine et de réputation modestes. La deuxième rédaction de sa

biographie, que l'on appelle *vita retractata*, nous apprend que son père était connu pour sa vigueur physique et les mérites qu'il s'était acquis comme soldat (ἐπὶ ῥώμῃ σώματος καὶ στρατείᾳ)[28]. Pierre d'Atroa était originaire du village d'Élaia situé au sud de Pergame, et dès sa prime jeunesse a fréquenté les déserts et les ascètes du mont Olympe avant qu'on lui confère finalement la tonsure. Son refus intransigeant du monde lui valut le mépris des villageois et le soupçon des autres religieux. À vrai dire, par son origine humble et par sa condition de moine et d'higoumène, la personnalité de Pierre contrastait avec celle des riches propriétaires constantinopolitains qui, au tournant du VIII[e] siècle, avaient établi de nouveaux monastères en Bithynie, contribuant ainsi à une grande renaissance du monarchisme byzantin[29]. Quoique Pierre affronte les défenseurs de l'hérésie, à savoir des évêques, un exarque appelé Lamaris et des iconoclastes répartis dans les villages au pied du mont Olympe, il ne joue pas le rôle capital que d'autres, comme Platon de Sakkoudion, Théophane, Nicéphore et Nicétas de Mèdikion ou Théodore Stoudite, ont joué dans les querelles ecclésiastiques de leur temps. Le modèle de sainteté qu'il représentait était plus proche de l'ancien modèle du moine thaumaturge.

19 Son couvent de Saint-Zacharie fut établi selon l'exemple de la laure palestinienne : un groupe de disciples qui se forme autour d'un vieillard[30]. C'est vers 805-806 que Pierre succède à Paul au supériorat d'une communauté apparemment petite qui, jusqu'au déclenchement du second iconoclasme, vit en paix. La crainte d'une persécution oblige Pierre et ses disciples à se disperser. Le saint part en qualité de pèlerin pour Ephèse et Chônai, où, dit-on, il chasse les esprits impurs qui habitaient des visiteurs possédés. Le saint ne veut certes pas rivaliser avec l'activité de ces sanctuaires renommés, mais veut témoigner de son respect envers les cultes traditionnels, ainsi que de l'émergence de sa propre sainteté. Un voyage pareil est également entrepris par Joannice qui se rend à Éphèse où, cependant, il se cache des autres pèlerins[31]. Ensuite, Pierre se rendit à Chypre et revint à Olympe. C'est dans un ermitage d'hésychaste appelé Mésolympon qu'il voit l'image du Christ suant des gouttes de lait. « Comme à un autre Moïse », commente l'hagiographe, « la grâce de l'Esprit-Saint [...] lui révélait l'avenir[32]. » A vrai dire, c'est à partir de ce point-là que la sainteté cénobitique de Pierre, qui succédait à sa sainteté érémitique, acquit une visibilité et que l'œuvre du thaumaturge se déclencha[33]. Pourtant, cette activité ne fut pas sans problèmes. Théodore Stoudite a dû défendre par écrit Pierre contre les détracteurs de ses miracles, soit des évêques iconoclastes, soit des higoumènes orhodoxes[34]. Quoi qu'il en soit, les récits des miracles accomplis par le saint occupent dans la Vie une place que l'on peut juger démesurée. La liste dressée ici en appendice donne au moins 59 de ses miracles qui s'étalent sur une vingtaine d'années, à savoir du lendemain de l'introduction du second iconoclasme jusqu'à la veille du 1[er] janvier 837, jour où le saint décéda.

20 À quelques divergences stylistiques près, un pareil registre de miracles se trouve apparemment incorporé dans une nouvelle rédaction, qui fut rédigée une dizaine d'années après la première, entre 858/60 et 865 selon leur éditeur, Laurent[35]. Bien qu'une Vie de saint réécrite quelque temps après par le même auteur soit vraiment un cas unique ou exceptionnel dans le domaine de l'hagiographie byzantine, on doit noter que la nouvelle rédaction ne constitue pas un simple remaniement, mais qu'elle est enrichie de quelques documents d'archives et d'un appendice de 26 miracles posthumes.

21 Laurent répartit les miracles prêtés par Sabas à Pierre en trois groupes : a) les miracles dont Pierre fut lui-même le bénéficiaire ; b) les miracles qui ressortissent à un charisme personnel, en particulier les dons de prophétie, d'invisibilité, de bilocation et de

clairvoyance ; et c) les miracles de circonstance qui, divisés en miracles de délivrance et d’assistance, sont les plus nombreux. Cette classification thématique n’exclut pas qu’un miracle puisse appartenir à plus d’un groupe en même temps.

22 En ce qui concerne les miracles que le saint a opérés de son vivant, on n’insistera pas sur cette typologie, mais on inclinera pour une division historique qui, d’une façon ou d’une autre, suit l’ordre de l’hagiographe lui-même. En fait, les parenthèses chronologiques et les abrégés des événements historiques insérés par Sabas dans son long récit, le plus souvent pour marquer les successions au pouvoir impérial, nous fournissent une division des 59 miracles en trois parties ; ainsi, les 15 premiers miracles (c. 15-32) se placent sous le règne de Léon V, les 31 qui suivent (c. 34-64) datent du règne de Michel II et les 13 qui restent (c. 67-80) se déploient pendant le règne de Théophile.

23 On pourrait aisément assigner à cette longue partie du texte susdit le titre d’un recueil de miracles. Toutefois, on manquerait peut-être de précision, car il ne s’agit pas vraiment d’une activité attachée à un ou plusieurs sanctuaires pour attirer une clientèle, mais plutôt d’une énumération, quoique mise à dessein dans un cadre historique, des actes miraculeux accomplis par le saint ici et là. Cette qualification ne mériterait d’être attribuée qu’au groupe de 26 miracles posthumes du saint que l’auteur joint à la deuxième rédaction, la *vita retrac-tata*, et auxquels on reviendra bientôt. A vrai dire, une brève et abstraite mention des miracles posthumes est faite à la fin de la première rédaction. Cependant, si cette référence semble obéir aux lois d’un genre, l’appendice de la *vita retractata* enregistre une réalité.

24 En somme, ayant recours à ses propres expériences et à une tradition orale qui parfois est précisée, l’hagiographe nous fait connaître par ses deux rédactions un nombre énorme de miracles effectués non seulement durant le second iconoclasme, mais aussi peu après sa chute. A côté d’un registre copieux de miracles, l’importance des deux récits de Sabas est de nous présenter, tout au long d’une ou deux générations successives, un registre prosopographique assez riche d’une société en principe provinciale qui mériterait, en une autre occasion, une étude approfondie. Par des procédés divers, l’activité thaumaturgique de Pierre, manifestée soit de son vivant, soit après sa mort, lors d’une célébration quelconque de son culte, a démontré son attrait sur un plus grand nombre de gens que ce qui est attesté dans aucun document de l’époque.

25 Avant de tenter de donner un panorama concis du miracle, on notera avec intérêt qu’une partie des merveilles accomplies par le saint de son vivant donne le ton à ses miracles posthumes. En particulier, par son don de bilocation, réelle ou imaginaire, qui ouvre la voie aux visions, aux rêves ou aux prières mêmes, le saint intervient, même s’il est absent, pour restaurer miraculeusement l’équilibre rompu. Il se tourne, donc, à la fois vers le lointain et vers le proche. Cela ne signifie pas qu’il vit comme un ascète immobile, ni que son activité thaumaturgique embrasse un large secteur géographique. Son réseau de bénéficiaires n’habite que les régions de Bithynie, de Lydie et de Phrygie. Leur lieu d’origine n’étant qu’exceptionnellement donné, l’hagiographe prend pourtant soin, semble-t-il, de nous préciser l’endroit où le miracle fut accompli. D’ailleurs, l’épicentre se déplace selon les circonstances ; le saint se trouve souvent soit à son couvent Saint-Zacharie sur le mont Olympe, soit dans un autre monastère sous son autorité dans la région de Lydie, mais aussi dans la maison d’un *hypatos* ou dans une cellule d’hésychaste au voisinage de celle-ci. Car, et cela doit être signalé, contrairement à Joannice qui fait même des difficultés pour recevoir ses visiteurs dans sa grotte, Pierre doit souvent quitter son siège pour rendre visite à ses amis de qualité[36].

26 Dans les miracles que le saint accomplit de son vivant, un équilibre entre les bénéficiaires s'établit presque entre moines et séculiers. Nous trouvons aussi un higoumène du couvent Saint-Porphyre sur le fleuve Rhyndacos ; deux évêques, l'un destitué, l'autre exilé ; enfin l'auteur lui-même qui, au moins quatre fois, rapporte ses propres expériences[37]. Le dernier miracle que le saint accomplit de son vivant est sa propre guérison d'une maladie grave.

27 Quoi qu'il en soit, le dossier des séculiers s'avère, à plusieurs reprises, plus riche. En premier lieu, la narration des miracles n'est pas aussi courte et rapide qu'elle l'est dans les récits qui concernent le monde monastique ; les problèmes paraissent plus complexes et le statut social est marqué par une diversité qui s'échelonne entre deux extrêmes, allant d'une mendiante à une femme de rang sénatorial ; en outre, dans deux cas la géographie du miracle s'étend jusqu'à la capitale. A vrai dire, bien que les miracles relatifs à des laïcs représentent un total de 24 et soient caractérisés par la variété sociale notée, ils ne correspondent pas à un éventail prosopographique aussi développé qu'on le supposerait[38].

28 Le réseau des laïcs miraculés ne comprend que quelques familles et leurs proches parents avec qui le saint entretenait des contacts personnels. Les cinq premiers miracles qui suivent la brève description de l'avènement de Michel II au pouvoir se rapportent aux membres de la famille d'un *hypatos*, désigné comme *synklétikos* mais pas nommé. Son épouse étant tourmentée par un esprit impur, cet homme s'adresse à certains évêques, « de ceux qui alors en tenaient pour l'hérésie ». Enfin, la guérison ne vient que de saint Pierre et l'*hypatos*, voulant lui rendre grâce, fait construire pour lui une cellule d'hésychaste à environ un mille de sa demeure. Pierre devient bientôt le guérisseur privé d'une famille nombreuse. Il purge la maison de la peste, il y guérit un malade au lit, il débarrasse un des ses enfants de la lèpre[39].

29 Le miracle opéré ensuite mérite une mention particulière. Le saint guérit pour un temps d'une possession diabolique le neveu du consul. Pourtant, ce dernier rejoint le camp du « tyran » Thomas le Slave avec qui il fait le siège de Constantinople. Le saint implore alors l'autorité des saints Côme et Damien qui, par voie de rêve, indiquent au jeune homme de se rendre chez Pierre pour obtenir la guérison complète. Saisi par la crainte des ennemis, le jeune homme se montre impuissant à traverser la ville assiégée. Mais les saints anargyres lui disent : « Lève-toi de grand matin, saute sur le cheval qui se présentera, prends toutes tes affaires et entre dans Byzance sans rien redouter absolument de fâcheux, car le saint même a ordonné à tous de te laisser entrer et sortir sans encombre. »

30 C'est ainsi que saint Pierre se mêle aux événements historiques de son époque. Naturellement, il ne prétend être ni l'agent véritable de l'histoire[40], ni l'homme d'une grande influence dans la société : le lien qui l'unit à l'histoire reste très limité. Il se manifeste une deuxième fois lorsque, sous le règne du même Michel II, le curateur Eustathe qui est au service du protospathaire Staurakios lui rend visite. Le saint lui prédit que son maître sera en grand danger pendant les cinq jours suivants. Le curateur part pour Constantinople où il trouve Staurakios qui, accusé d'avoir trempé dans quelque conspiration contre l'empereur, se fait enfin moine. La liste est complétée par l'affaire d'une prétendue conspiration qui a pour victime l'*hypatos* déjà mentionné. Juste avant qu'un gendre traître le livre à l'empereur Théophile, le saint lui révèle la dénonciation mortelle et le prévient qu'il subira seulement une confiscation de quelques-uns de ses biens.

31 Mais la famille d'un autre *hypatos* qui, une fois de plus, n'est pas nommé dans la première rédaction, mais dont l'identité est révélée dans la *vita retractata*, se retrouve ailleurs dans le récit. Une dame de rang sénatorial, qui réside dans son domaine de villégiature près du couvent de Saint-Zacharie, conduit son fils de cinq ans rachitique dans l'église de la Théotokos située en face du monastère. La guérison de son enfant incite le père, le protonotaire Bardas, à quitter la ville de Nicée où la famille habite normalement et à gagner aussitôt le domaine de la famille au mont Olympe. Il y tombe malade pendant de longs jours jusqu'à ce qu'il reçoive la visite du saint qui obtient naturellement son retour à la santé mais lui prédit également la mort dans 90 jours.

32 À part ses interventions ou ses prédictions, le saint ne peut d'ailleurs pénétrer dans le monde et dans l'histoire que par une autre activité thaumaturgique : délivrer des prisonniers de guerre ou prévenir leur capture. Ainsi, Pierre intercède pour délivrer : le notaire Zacharie emprisonné sur une île fortifiée de la mer, nommée Phygella ; un commandant militaire appelé Benjamin qui avait été pris par les Arabes ; un personnage sénatorial qui, encore une fois, n'est pas nommé et qui était poursuivi par les ennemis ; enfin, les religieuses d'un monastère en Lydie sujettes à l'assaut des ennemis lorsqu'elles récitaient le canon de l'aurore[41].

33 Ce sont des miracles qui témoignent d'une société qui subit l'insécurité de cette période, apparemment initiée par la révolte de l'usurpateur Thomas, relayée par les raids arabes[42]. On en trouve une distribution remarquable entre les différentes Vies de l'époque. Dans sa Vie de Joannice, le même Sabas rapporte l'évasion des prisonniers : Léon patrice et sacellaire monte vers le saint et lui demande d'intervenir pour faire libérer un prisonnier des Sarrasins, originaire du village d'Élos. Lors d'une vision nocturne, le saint suggère à un camarade du prisonnier de réveiller celui-ci et que tous deux le suivent jusqu'à ce qu'ils arrivent chez eux[43]. Mais le même thème est aussi attesté ailleurs. Un certain moine Pierre est capturé par les Sarrasins et il s'apprête à subir la peine de mort. Le lendemain, ses compagnons de prison sont exécutés, mais lui est libéré. C'est saint Grégoire le Décapolite qui lui est apparu en rêve la nuit précédente[44]. Enfin, l'historiette intégrée aux trois miracles de saint Nicolas qui datent du milieu du IXe siècle raconte comment un certain Basile fut kidnappé à Myra en Lycie par les Arabes et amené en Crète avant de revenir miraculeusement chez lui[45].

34 À part cela, Pierre ne sert pas les besoins d'un large spectre social. Il bénéficie d'une forte sympathie dans le milieu de quelques militaires régionaux mais pas auprès des évêques. Les deux évêques avec qui il entretient une amitié sont l'un déchu, l'autre exilé[46]. Il peut jouer tout à fait le rôle d'un bienfaiteur local, convertir même un ou deux iconoclastes sous le règne de Léon V, débarrasser un village de ses maux collectifs, guérir notamment un nombre considérable d'enfants. Surtout, il peut surveiller tout un réseau de petits monastères dans la partie occidentale de l'Asie Mineure et intervenir dans les petits incidents de la vie communautaire.

35 Ce n'est qu'après sa mort qu'un saint trouve un vrai foyer. Et c'est dans ce foyer que le miracle trouve à son tour un ordre, un rituel, une périodicité. Il est utile de rappeler que Sabas n'a ni tracé le portrait d'un héros de la foi, ni décrit un ascète éloigné du monde. Dans sa biographie de saint Pierre, il a essayé de nous donner une chronique des miracles qui liaient le saint au monde. Quoi qu'il en soit, il ne s'est pas contenté de cette chronique mais, quelques années plus tard, il a rédigé de nouveau une Vie, où, tout en esquissant la même biographie, il n'a pas échappé au désir d'aller plus loin. Cette fois dans ces digressions historiques il s'est exprimé en termes de polémique contre l'iconoclasme de

manière plus vive qu'auparavant[47], mais il s'est aussi concentré sur les faits et les éléments concrets d'un culte qui était à son commencement et qui allait se perpétuer. L'ensemble des 26 miracles posthumes est introduit par une allusion à l'iconoclasme, une allusion qui suggère que ces miracles constituaient une sérieuse contestation des croyances hérétiques : « Les miracles fermeront la bouche aux hérétiques iconomaques (τῶν τε εἰκονομάχων αἱρεσιωτῶν τὰ στόματα ἀποφράττοντες...) ; nous montrerons, suivant l'expression des apôtres, que Dieu en étendant sa main thaumaturge témoigne en faveur de notre foi[48]. » Ainsi, le miracle n'est plus un simple témoin de la sainteté, mais le révélateur de la vraie foi.

36 Sabas n'a pas résisté, une fois encore, à intégrer ces 26 miracles de guérison dans un contexte chronologique. À vrai dire, les miracles surviennent en trois phases : a) les huit premiers (Mir. 1-8) du 1er janvier 837 au 19 août 838, à savoir après le décès de saint Pierre et avant sa première commémoraison ; les miracles s'accomplissent dans l'église de Saint-Nicolas au-dessus du couvent de Balée où est déposé le cercueil ; b) les cinq suivants (Mir. 9-13) à partir du 19 août 838 jusqu'à 844, c'est-à-dire après le transfert de la dépouille dans la grotte-chapelle de la Théotokos et avant le décès du frère du saint et higoumène Paul le 26 août 844 ; à la suite de cette déposition, de la myrrhe coula du cercueil ; et c) les treize qui restent (Mir. 14-26) ont lieu à partir de la fin août 844 et pendant l'higouménat de Jacques, neveu du saint et commanditaire de la Vie. Ces phases successives qui sont à comparer aux exemples de Théophane et de Nicétas de Mèdikion donnent l'impression d'une chronique. Bien entendu, le choix de la chapelle de la Théotokos, située en face du monastère, est fait pour permettre aux femmes, que la règle excluait du monastère, de vénérer la dépouille du saint.

37 Nous avons déjà signalé que l'existence d'un sanctuaire et d'une clientèle certaine fait mériter le titre de recueil à cette série des 26 miracles. De manière peut-être consciente, Sabas donne à son récit un ton plus sophistiqué avec un grand nombre de *hapax légomena*, quelques allitérations et jeux de mots[49]. On peut aussi noter que l'inventaire des maladies est nettement plus riche qu'il ne l'était dans les miracles que le saint avait opérés de son vivant. Les maladies ne sont plus calquées sur une typologie évangélique, mais décrites avec plus de détails et avec un vocabulaire qui montre parfois une familiarité avec la science médicale.

38 D'autre part, les références aux médecins sont assez nombreuses et les allusions à leur incapacité à vraiment guérir sont bien plus explicites que dans la première rédaction[50]. Ainsi, avant d'avoir recours au « dispensaire gratuit » (τὸ ἀδαπάνητον ἰατρεῖον) que fut le saint, le père de l'enfant qui souffrait du mal désigné comme « taupe » (c. 92) n'a pas réussi à le combattre malgré les nombreuses médications qu'on lui proposa. Quelque temps plus tard, le moine André du couvent de saint Pierre qui souffrait également du « mal qui porte le même nom et a le même comportement que la taupe » (c. 104) a essayé le procédé inverse : « Avec tiédeur il était monté vers le saint, s'était oint d'huile sacrée sans être délivré sur-le-champ de sa maladie. » Il alla alors se soigner chez les médecins, supposant obtenir une guérison rapide. Trois ans plus tard, en l'absence de résultat, il revint chez l'higoumène Jacques qui « l'oignit derechef de la divine et sainte huile et lui rendit la santé et le salut ». Enfin, quoique higoumène du couvent de Dagouta en Phrygie, Barsanuphe n'a pas manqué de consulter de nombreux médecins et particuliers qui, dix mois durant, ne lui ont rien apporté. Venu auprès du saint quinze jours avant la commémoraison de la mort de celui-ci, il vécut tout ce temps-là sur place. Le jour même de la fête, devant une foule considérable, « il se leva, prit devant tous avec foi de l'huile

sainte, s'en oignit et se trouva sur-le-champ délivré des maladies qui l'oppressaient » (c. 112)[51]. En fait, si on ne disposait pas de ces deux derniers indices, on supposerait que les docteurs représentent plutôt une survivance littéraire qu'une réalité. Bien que le rôle des médecins, en particulier de ceux qui étaient actifs dans les provinces byzantines, nous échappe pendant cette période du Moyen Âge, le recours à ceux qui pratiquent la thérapeutique rationnelle implique une continuité certaine par rapport à l'antiquité tardive, à en juger par la façon dont ces deux religieux ont agi.

39 La méthode de guérison est donnée et déterminée : l'onction avec l'huile de la lampe brûlant près du cercueil ou avec la myrrhe qui, selon l'auteur, coule de son cercueil « non continuellement mais par moments, pour le soulagement de ceux qui s'en approchent »[52]. Quand il s'agit d'une possession, la patiente boit l'huile de la sainte lampe afin de vomir et se débarrasser du mal. Comme nous le révèle le miracle sur le moine Barthélémy, la guérison devait être suivie d'un régime alimentaire strict qui exigeait que « celui qui avait été oint ne devait rien prendre durant les sept jours suivants, en dehors de pain, de légumes secs et d'eau ». Heureux de sa propre guérison, Barthélémy n'observa pas, à son insu, ce jeûne ; la maladie ne le quitta jamais et, par conséquent, sa mort fut proche (c. 89).

40 En règle générale, la guérison est prompte comme c'était le cas quand Pierre opérait ses miracles de son vivant. L'hagiographe insiste à plusieurs reprises sur les termes αὐθωρόν ou αὐθημερόν, qui nous rappellent les allusions faites par Méthode dans sa Vie de saint Théophane le Confesseur. Mais la guérison ne s'obtient pas toujours sur-le-champ et la thérapie peut durer trois jours ; pendant ce temps-là les patients doivent s'oindre avec l'huile thaumaturgique. Les rituels et les rêves incubatoires semblent être totalement exclus du culte d'un saint monastique. Toutefois, il y a des cas où quelques réminiscences sont visibles. Une sorte d'incubation est pratiquée au miracle posthume n° 3 : le père de l'enfant que l'on a vu recourir aux médecins passe une nuit auprès du cercueil du saint. Revenant chez lui, il oint son fils avec le résidu brûlé de la lampe et procure la santé à son enfant (c. 92). De même, deux moines qui avaient conduit leur frère en mauvais état au monastère passèrent la nuit auprès de la châsse du saint. Le lendemain ils oignirent le malade avec l'huile ; trois jours après, celui-ci recouvra la santé (c. 99). Enfin, l'higoumène Barsanuphe, qui lui aussi avait consulté d'abord les médecins, vécut quinze jours auprès du saint avant d'être guéri le jour même de la commémoraison de la mort du saint. En tout cas, le prolongement du séjour dans un établissement monastique n'est pas étonnant dans le cas d'un supérieur.

41 À première lecture, la synthèse du groupe des bénéficiaires des miracles posthumes de saint Pierre paraît inchangée. Bien sûr, puisqu'il s'agit d'un culte qui veut se montrer tourné vers le monde, les moines ne devraient pas être les plus nombreux. Ce sont en revanche les inconnus laïcs, hommes, femmes et enfants, qui y tiennent une bonne place, douze au total. Pourtant, laïcs et moines ne constituent pas tout à fait deux ensembles à part, puisque le miracle joue un rôle de catalyseur pour qu'un laïc prenne l'habit monacal. En outre, Sabas se consacre beaucoup plus aux guérisons qui concernent les six moines, l'higoumène déjà mentionné qui venait de Phrygie et enfin un prêtre, Sophronas. Il est aussi intéressant de noter que, bien que les deux premières phases de miracles se rapportent à des moines, à leurs parents ou à des personnes anonymes, durant la troisième phase où sont exposés les miracles de la période du supériorat de Jacques, des personnages influents apparaissent de nouveau. L'un d'entre eux, Constantin le scholaire, est le fils du domestique Benjamin miraculeusement sauvé par Pierre des mains des

Arabes. Et cette fois il ne s'agit pas d'un pèlerin visitant le monastère de Saint-Zacharie mais de quelqu'un qui implore le secours du saint lorsqu'il risque de se noyer dans le fleuve Hèbre en Macédoine (c. 111).

42 Le nom et les termes qui qualifient l'autre dignitaire attesté dans ce recueil présentent un grand intérêt. Ce n'est pas un suppliant à distance, mais un fidèle qui entreprit un voyage assez lointain pour être guéri, grâce à l'huile thaumaturgique de la dépouille du saint, d'un rhumatisme qui lui étouffait le pharynx. Ce personnage est Nicétas, drongaire et originaire de Lydie, connu de saint Pierre depuis son enfance et, selon l'hagiographe, son compagnon de lutte durant sa vie. Sabas nous informe qu'il a déjà parlé de lui à propos de la délivrance d'une possession diabolique de ses 14 servantes. S'il ne s'agit pas ici d'une confusion de l'auteur, cet ami du saint ne peut être autre que l'homme de conviction iconoclaste guéri d'une paralysie qui a duré trois ans. La description de sa guérison qui est placée sous le règne de Léon V est donnée dans la première rédaction (c. 24) et précède celle de ses servantes. Son nom et sa profession sont passés sous silence. Il est, pourtant, lui aussi, originaire de Lydie et désigné comme un homme riche. Il ne recouvre la santé qu'après avoir avoué que « la cause de son infirmité était l'impiété iconoclaste ». Malheureusement, cet incident ne peut se retrouver dans la *vita retractata*, car le manuscrit de Glasgow comporte à cet endroit une lacune d'environ une dizaine de feuillets.

43 Cette identification, pour laquelle on doit probablement rendre grâce à l'inattention de l'auteur, serait intéressante à plusieurs égards. En premier lieu, elle pourrait insinuer que les amis et les fidèles de saint Pierre, civils ou militaires, n'étaient pas clairement opposés à l'iconoclasme, en dépit des affirmations de l'hagiographe. Est-ce pour des considérations semblables que, dans sa première rédaction, l'auteur ne nous révèle pas l'identité de deux *hypatoi* qui, eux et leurs familles, ont bénéficié de l'assistance du saint de son vivant ?

44 D'autre part, les deux guérisons de Nicétas nous renvoient au problème de la relation de l'image avec le miracle. En fait, parmi tant de bénéficiaires de Pierre d'Atroa, ce drongaire est l'un des deux personnages qui durent abjurer l'hérésie et vénérer l'icône peinte du Christ qui se trouvait devant le saint pour être guéris[53]. Les miracles opérés par des icônes, dont quelques-uns furent lus au concile de Nicée (787)[54] et qui d'ailleurs ne constituaient qu'une minorité dans le vaste corpus de l'antiquité tardive, ne figurent presque pas dans les Vies du second iconoclasme. L'image du Christ suant des gouttes de lait que vit Pierre lors de sa réinstallation à Olympe sous le règne de Léon l'Arménien (c. 14), est un article de foi, une merveille, mais n'apporte pas de guérisons. Quoi qu'il en soit, une ample manifestation du culte des images qui se rapportent à l'ordre établi du sacré, ne pourrait pas facilement subsister en même temps que la foi dans la fonction thaumaturgique de nouveaux saints et de leurs reliques. De ce point de vue, les saints du second iconoclasme ont également démenti leur prédécesseurs du premier iconoclasme, surtout Etienne le Jeune, qui faisait se prosterner devant l'icône du Christ les personnes qu'il allait guérir[55]. La place réservée à l'image dans les miracles décrits dans la Vie d'Etienne le Jeune n'a pas de parallèle dans l'hagiographie du second iconoclasme. Et quand la légitimité de la vénération des icônes a dû être prouvée par des documents comme la *Lettre de trois patriarches*, on a invoqué une série d'histoires miraculeuses encore « anciennes » et non récentes[56].

45 Le miracle et l'attitude face à ce phénomène ont connu à Byzance des différences considérables selon les périodes. L'essor impressionnant que le miracle connut durant

l'antiquité tardive demanda qu'existent et se perpétuent des foyers de culte bien organisés dans des centres urbains qui attiraient des gens très mobiles. C'est surtout grâce à cette mobilité que la rédaction des recueils de miracles s'est développée. Après la fin de l'antiquité, la politique impériale, les fréquentes invasions, les déplacements de populations, la difficulté de mouvement qui en résulte, empêchent pour longtemps le fonctionnement normal de centres de culte, en particulier ceux situés à Constantinople qui, à quelques exemples insignifiants près[57], semble être une ville privée de miracle pour une longue période. On remarquera bien sûr qu'aucun transfert de reliques n'eut lieu à Constantinople avant la restauration des icônes en 843[58]. Nous n'avons vu que quelques translations qui ont trouvé refuge en Bithynie après la mort de Léon V. C'est alors dans le cadre du monachisme que le miracle essaie de refaire son apparition. Toutefois, l'absence de données sociales nombreuses ne permet apparemment pas de ressusciter le genre des recueils de miracles. Ces recueils ont vu le jour et se sont enracinés dans les populations mélangées des grandes villes du Bas-Empire plutôt que dans le domaine rural et monastique des provinces asiatiques. Dans ce contexte, social et géographique, le miracle ne pourrait pas subsister pour le sanctuaire, mais pour le nouveau saint. Et dans ce cas là, son rôle ne devrait naturellement pas être exagéré. Quand il le fut pour saint Pierre d'Atroa, c'était pour répondre à un doute et renforcer une sainteté non reconnue et contestée[59].

46 Les recueils de l'antiquité tardive réservent nombre de surprises à l'historien[60]. Les Miracles de sainte Thècle témoignent d'un paganisme toujours fort et puissant durant le Ve siècle[61]. Les Miracles suivants des saints Côme et Damien nous évoquent d'autre part un esprit du grotesque[62]. Enfin, les Miracles de saint Artémios, rédigés vers les années 660, révèlent l'atmosphère d'une société très vivante et qui ne semble pas être encore affectée par la crise du VIIe siècle[63]. A côté de saints-défenseurs des images sans images, les quelques exemples de miracles discutés ici nous ont fait découvrir une société sans grand intérêt pour les causes de la querelle iconoclaste, mais avec des préoccupations quelquefois portant sur la vie rurale, quelquefois plus profondes, issues d'un climat d'instabilité. La religiosité, pourtant, qui avait tellement nourri et enrichi la croyance aux

miracles dans le passé, a fait place à une dévotion modérée. Durant le second iconoclasme, l'empereur n'a pas pu ou n'a pas voulu y tenir un grand rôle.



Croquis sommaire de l'Anatolie occidentale.
D'après V. LAURENT, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa († 837)*, Bruxelles 1956 (Subsidia Hagiographica 29), p. 62.
Reproduit avec l'autorisation de la Société des Bollandistes.

APPENDICE.

MIRACLES DE SAINT PIERRE D'ATROA DE SON VIVANT

n° et c.	nom, sexe, âge, profession du / de la bénéficiaire	origine	description du mal	lieu	méthode de guérison - rétablissement
Miracles durant le règne de Léon V (815-820)					
1 c. 15	enfant		guérison d'un sourd et muet	grotte du saint située à un mille du couvent	prière et signe de la croix
2 c. 16	villageois		jaillissement d'eau et fuite des sauterelles	village sur la montagne d'Hippos	prière
3 c. 19	villageois		jaillissement d'eau	village d'Élaia	prière
4 c. 20	fils du comte Mavrianos (âgé de 7 ans)	Phrygie	guérison d'un muet au corps tout desséché	grotte de Délè sur le mont Olympe	imposition de la main
5 c. 20	[mulet du saint]		jeté dans un ravin, mais préservé indemne	grotte de Délè sur le mont Olympe	signe de la croix
6 c. 22	moine Syméon		accident mortel provoqué par un arbre tombé sur lui	mont Kalonoros	prière et signe de la croix
7 c. 24	homme anonyme de « conviction iconoclaste »	village au mont Kalonoros	paralysie chronique des mains et des pieds	mont Kalonoros	abjuration de l'hérésie, vénération de l'image du Christ, ensuite l'homme guéri est devenu moine
8 c. 24	homme anonyme de « conviction iconoclaste », riche (identifiable avec le drongaire Nicétas)	village au mont Kalonoros	paralysie qui le mit au lit pour 3 ans	mont Kalonoros	abjuration de l'hérésie, vénération de l'image du Christ (suite non précisée)
9 c. 25	14 servantes de l'homme du miracle 8	village au mont Kalonoros	démons serpents, sortis du paralytique et qui les rendirent furieuses	mont Kalonoros	contact avec le *sticharion* du saint

10 c. 26	nombre indéterminé de croyants		maladies non précisées	thème des Thracésiens	contact avec des morceaux du bâton cassé et le lambeau de la cuculle du saint déposés dans une église
11 c. 27	anonyme pauvre		lèpre		prière
12 c. 29	enfant, âgé de 7 ans - fils du cousin du moine Mathias		rachitisme		prière et guérison 2 jours après ; décès 2 ans plus tard
13 c. 30	communauté monastique		multiplication de l'huile pour le besoin du service	couvent de Semneion dans la région de Lydie	prière
14 c. 31	religieuse		possession démoniaque	couvent au mont Kalonoros	signe de la croix
15 c. 32	moine Mathias, futur évêque		morsure d'une vipère	sa cellule	le saint souffla sur les mains blessées et fit le signe de la croix
Miracles durant le règne de Michel II (821-829)					
16 c. 34	femme d'un *hypatos*, sénatorial		possession démoniaque	cellule du saint	signe de la croix
17 c. 35	un malade au lit dans la maison d'un *hypatos*		peste qui extermina une trentaine de personnes	maison de l'*hypatos*	imposition des mains et invocation du Seigneur
18 c. 35	fils de l'*hypatos*		lèpre	maison de l'*hypatos*	signe de la croix
19 c. 36	neveu du même dignitaire		possession démoniaque	maison de l'*hypatos*	prière
20 c. 36	le même qui rejoint l'armée de Thomas le Slave		« prisonnier » de Thomas lors du siège de Constantinople	Constantinople	évasion par l'intermédiaire des saints Côme et Damien – prière du saint dans son monastère
21 c. 39	Zacharie notaire	région de Lydie	emprisonné dans l'île de Phygella	cellule du mont Kalonoros où le saint reçoit la femme de Zacharie	prière du saint et libération du prisonnier par un ange
22 c. 39	Benjamin, commandant militaire, connaissance du saint		pris et emprisonné par les Arabes	forteresse non précisée	invocation du saint
23 c. 39	sénateur anonyme		poursuivi par les ennemis qui étaient près de le prendre		appel à l'intercession de saint Pierre qui le ramena indemne chez lui
24 c. 40	un moine et d'autres navigateurs		tempête		invocation du saint
25 c. 41	religieuses d'un monastère sous l'autorité de saint Pierre		assaut des ennemis au moment où elles récitaient le canon de l'aurore	région de Lydie	le saint, bien que présent à Saint-Zacharie, apparaît au milieu des religieuses dans la région de Lydie et les délivre du danger
26 c. 42	communauté de Saint-Zacharie		source empoisonnée par un serpent	mont Olympe	le saint empêche le moine de puiser de l'eau à la source
27 c. 44	fils de sa sœur, qui refuse de rejoindre ses frères qui ont embrassé la vie monastique		paralysie lorsqu'il marchait vers Saint-Zacharie	Saint-Zacharie	confession au saint et imposition des mains
28 c. 45	Théophylacte	village de Probaton	accident à la main pendant qu'il coupait du bois avec une cognée	Saint-Zacharie	prière sur sa main
29 c. 46	moine Théodule		lors du travail, il tomba dans le ravin	Saint-Zacharie	signe de la croix
30 c. 47	Adrien, higoumène du couvent de Saint-Porphyre au fleuve Rhyndacos		mort sans confession à cause d'une maladie grave	Saint-Porphyre à Rhyndacos	résurrection du mort pour qu'il puisse confesser ses fautes au saint
31 c. 48	l'auteur Sabas		pensées secrètes et craintes des raids arabes	Saint-Zacharie	le saint révèle les pensées secrètes devant la communauté
32 c. 49	moines du couvent de Balentia		manque de pain et de vin	mont Kalonoros en Lydie	multiplication du pain et du vin
33 c. 50	moines du couvent de Balentia		manque de blé	mont Kalonoros en Lydie	multiplication de la provision de blé

34 c. 51	fils (âgé de cinq ans) d'une dame de rang sénatorial	Nicée mais la famille possédait un domaine près du couvent de Saint-Zacharie	rachitisme (à cause des péchés de sa mère)	église de la Théotokos en face de Saint-Zacharie où ne sont pas admises les femmes	en présence des moines Philothée et Barnabé et de l'évêque Jean, le saint imposa la main sur l'enfant qui fut guéri
35 c. 52	père de l'enfant, identifiable avec le protonotaire Bardas, dont le nom est révélé dans la *VR** (c. 52)	Nicée	voulant remercier le saint, il vient dans son domaine où il tombe gravement malade	domaine du malade près du couvent de Saint-Zacharie	en présence de Barnabé et de Pierre, futur évêque, le saint prie Dieu et guérit le malade ; pourtant il prévoit sa mort dans 90 jours
36 c. 53	le même	Nicée	le 80e jour tombe malade de nouveau	Nicée	absous par une lettre du saint, l'homme meurt le 90e jour
37 c. 54	moine Barnabé		malade au monastère de Balées	Saint-Zacharie	le moine pense à boire dans le verre du saint et le saint le lui permet
38 c. 55	moines visitant le saint dans son ermitage		manque de pain et de vin	ermitage au mont Olympe	multiplication du pain et du vin
39 c. 56	Jean évêque, âgé de 90 ans		perte d'une dent	ermitage au mont Olympe	le saint remet la dent en place
40 c. 57	Eustathe curateur du protospathaire Staurakios	thème des Thracésiens	prédiction que son maître sera en grand danger	Saint-Zacharie - Constantinople	soupçonné de conspiration, Staurakios est arrêté à Constantinople ; il préfère devenir moine
41 c. 58	l'auteur Sabas		maladie avec de gros frissons et une forte fièvre	Saint-Zacharie	prière invocation du nom du Christ
42 c. 59	couple qui avait perdu 13 enfants prématurément		le père fait intervenir Paul, le frère du saint	(village voisin de Saint-Zacharie)	grâce à l'intervention du saint, la femme conçut et accoucha d'un enfant qui, grand, devint moine à Saint-Zacharie
43 c. 60	le fils de Kosmas	mont Kalonoros	possession démoniaque	Saint-Zacharie	après le départ de son père, le fils passe quelque temps dans le couvent jusqu'à ce qu'il reçoive la guérison ; puis, il est agrégé à la communauté
44 c. 61		village de Pégadia	délivrance par les démons d'une maison hantée	village de Pégadia du côté de Petzika	les démons furent chassés par les prières du saint
45 c. 62	Constantin, hôte du saint	village de Pégadia	sa terre ne fut pas ensemencée pendant 3 ans à cause de bêtes nuisibles	village de Pégadia du côté de Petzika	le saint débarrasse la propriété de son hôte des bêtes nuisibles
46 c. 64	*hypatos* (voir miracle 16)		soupçonné par l'empereur Théophile de conspiration	couvent de Saint-Porphyre sur le Rhyndacos	Sur le point d'être livré à l'empereur par un gendre menteur, il est prévenu par le saint
Miracles durant le règne de Théophile (829-836)					
47 c. 67	fils d'une mendiante		sourd-muet	environs du lac d'Apollonias	prière
48 c. 68	évêque de Plousias, exilé	thème des Bucellaires	maladie très grave qui lui causa de la fièvre pendant 18 jours	environs du lac d'Apollonias	bénédiction
49 c. 70	moine désobéissant qui s'est baigné dans des eaux thermales		contraction de la lèpre	mont Kalonoros en Lydie	onction avec de l'huilé sainte
50 c. 71	l'auteur Sabas		ensemence dans un jardin sans eau	mont Kalonoros	le saint fait pleuvoir
51 c. 72	l'auteur Sabas		présence d'un démon à l'insu de Sabas	cellule de l'auteur au mont Kalonoros	le saint chasse le démon invisible
52 c. 73	(Euthyme, higoumène de Prinabaris)			cellule de l'auteur au mont Kalonoros	le saint lui révèle la mention que celui-ci a faite de lui 15 ans plus tôt durant la messe
53 c. 73	(2 laïcs)			cellule de l'auteur au mont Kalonoros	le saint leur révèle les propos qu'ils ont échangés durant leur voyage
54 c. 76	Ampélès, laïc pauvre	village de Sophos	crue des eaux du lac d'Apollonias qui menaçait sa maison	village de Sophos	le saint fit une croix de bois de cèdre et conseilla à Ampélès de la planter devant l'eau
55 c. 77	Nicostrate notaire connu du père		mal au pharynx qui risquait de l'étouffer		signe de la croix
56 c. 77	Nicostrate		un de ses familiers lui a volé une partie de ses affaires		le saint prophétisa que dans 5 jours le voleur serait ramené enchaîné ; Nicostrate promit de ne pas le punir
57 c. 78	Zénobe moine		mal rongeur au bras		prière et signe de la croix
58 c. 79	moine postulant (*apotaktikos*), dont le nom, Ménas, est révélé dans la *VR* (c. 79)		attaques successives des démons		signe de la croix sur la tête de l'homme
59 c. 80	le saint		maladie très grave – visite chez Joannice au mont Olympe	environs du couvent de Saint-Porphyre	le saint se guérit lui-même et part pour le sanctuaire de Saint-Nicolas, situé près du couvent de Balée

n° et c.	nom, sexe, âge, profession du / de la bénéficiaire	origine	maladie-mal	méthode de guérison / rétablissement
Miracles dans l'église de Saint-Nicolas (1/1/838-19/8/838)				
1 c. 88	deux femmes		désarticulation des membres pendant 3 ans	onction avec l'huile de la lampe placée au-dessus du cercueil
2 c. 89	moine Barthélémy		enflure du pied droit	onction avec l'huile de la lampe ; meurt dans les 10 jours, car, à son insu, ne suivit pas le régime alimentaire nécessaire de 7 jours
3 c. 90	homme anonyme		main droite desséchée à cause de rhumatismes	le 90e jour il est oint avec l'huile de la lampe du cercueil
4 c. 91	deux hommes anonymes		mal aux yeux appelé « mouche »	avec l'huile de la lampe placée au-dessus du cercueil
5 c. 91	enfant anonyme		mal à la tête appelé *asphalax* (taupe)	le père de l'enfant qui souffrait d'un mal rongeur à la tête porta avec lui une lampe et passa une nuit dans l'église. Revenant chez lui, il oignit son fils avec le résidu brûlé de la lampe et procura la santé à son enfant
6 c. 93	homme anonyme		le même mal à la cheville et au talon	onction avec l'huile
7 c. 95	moines travaillant à la boulangerie		le démon de la jalousie a provoqué la chute de la toiture de la boulangerie	les moines restèrent sains et saufs
8 c. 96	(moines du couvent de Saint-Zacharie)		vin qui manque à cause de l'absence de *kellarites*	miraculeusement trouvé dans deux cruches
Miracles dans la chapelle de la Théotokos (19/8/838-26/8/844)				
9 c. 98	l'auteur Sabas		blessure au pied	onction avec la myrrhe qui coula du cercueil
10 c. 99	frère de deux moines, âgé de 12 ans		paralysie complète aux mains et aux pieds	les deux moines qui avaient conduit leur frère en mauvais état au monastère passèrent la nuit auprès du cercueil du saint. Le matin ils oignirent avec l'huile le malade qui, 3 jours après, obtint la santé ; enfin il renonça au monde
11 c. 100	moine du couvent d'Hippos à Dagouta		une tumeur au dos et au cou	onction avec l'huile pendant 3 jours
12 c. 101	un bœuf de labour acheté par un moine		sa corne fut rompue par le vendeur	au lieu de le rendre au vendeur, le moine et ses disciples l'oignirent avec l'huile merveilleuse
13 c. 102	femme anonyme		possession diabolique qui l'a faite errer au mont Olympe	elle but de l'huile de la lampe et elle vomit la puissance des mauvais démons
Miracles pendant l'higouménat de Jacques (post 26/8/844)				
14 c. 104	André, moine au couvent de saint Pierre		*asphalax* (taupe) dans l'un de ses membres	il fut oint seulement pour un jour, puis il alla consulter les médecins, mais sa plaie s'agrandit ; 3 années après, il retourna à son monastère où il fut oint par l'abbé Jacques et obtint la guérison
15 c. 105	enfants		mal aux yeux provoqué par une maladie pestilentielle	onction des yeux avec l'huile merveilleuse
16 c. 105	enfant anonyme	village Kakalos proche de Saint-Zacharie	le même mal ainsi qu'un gros durillon blanc pendant autour de la pupille de l'œil	onction avec l'huile sainte durant plusieurs jours
17 c. 106	troupeaux de toutes sortes de bêtes - possessions d'un archonte	région de Lydie	mort collective provoquée par un esprit d'envie et d'imposture	l'archonte aspergea la maison entière avec l'huile thaumaturgique
18 c. 107	femme enceinte de 6 mois		avortement de son fœtus qui pourtant ne pouvait pas sortir de son utérus	le 8e jour on l'oignit de l'huile ; elle guérit et met au monde un enfant mort
19 c. 108	servante de la précédente		boiteuse depuis des années	onction avec l'huile sainte
20 c. 109	Nicétas drongaire et connaissance du saint depuis son enfance (voir miracle 8, c. 24)	région de Lydie	pharyngite aiguë, qui l'empêcha de respirer	après onction avec l'huile sainte, il vomit le pus qui le gênait
21 c. 110	le prêtre Sophronas	Ta Komeos	avant de partir pour Constantinople, un scholaire lui confia un cheval qui disparut le 30e jour	en route chez lui il implora le saint et trouva le cheval perdu
22 c. 111	Constantin scholaire (...opis), fils du domestique Benjamin sauvé des Arabes (voir *supra* miracle 22, c. 39)		jeté à bas de son cheval tandis qu'il traversait le fleuve Hèbre ; risquait de se noyer	il implora le saint et flotta à la surface de l'eau durant une heure jusqu'au moment où un bateau le sauva
23 c. 112	Barsanuphe - higoumène du couvent de Dagouta en Phrygie	Hypninos en Phrygie	toussant pendant 23 ans, il tomba dans une fièvre continue et mortelle	après avoir consulté des médecins et des particuliers pendant 10 mois, il est venu auprès du saint ; il s'oignit avec l'huile et fut délivré de ses maux
24 c. 113	Nicolas, moine du couvent de Stylos		vue endommagée par des démons	après deux jours auprès de la dépouille du saint, il s'oignit avec l'huile thaumaturgique
25 c. 114	Théophylacte, moine hésychaste		mal au foie et affliction par la toux, qui à la fin lui causèrent une hernie	après un mois, il rendit visite au saint, but l'huile thaumaturgique et s'en oignit ; il fut guéri de sa toux et de sa hernie
26 c. 115	un autre Théophylacte, jadis laïc, alors moine postulant (*apotaktikos*)		paralysie de ses membres durant 7 mois	hissé sur une voiture, il s'oignit de l'huile sainte ; après sa guérison, il servait les moines du couvent

NOTES

1. Sur le conflit de pouvoir qui a marqué la période du second iconoclasme, voir M. KAPLAN, Le saint, l'évêque et l'empereur : l'image et le pouvoir à l'époque du second iconoclasme d'après les sources hagiographiques, dans *Les images dans les sociétés médiévales : pour une histoire comparée. Actes du colloque international organisé par l'Institut Historique Belge de Rome et l'Université Libre de Bruxelles (Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998)*, éd. J.-M. SANSTERRE, J.-Cl. SCHMITT, *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 69, 1999, p. 185-201.
2. Sur les divers saints confesseurs de la foi face aux iconoclastes, auxquels Théodore fait allusion dans sa correspondance, voir St. EFTHYMIADIS, Notes on the correspondence of Théodore the Studite, *RÉB* 53, 1995, p. 141-155 ; et dans ses *Petites Catéchèses*, éd. E. AUVRAY, *Parva Catechesis*, Paris 1891 : citons Michel de Synnada (n° 21, *BUG* 2275, p. 76-79) ; Jean de Chalcédoine (n° 22, *BHG* 2185, p. 79-81), Thaddée le Stoudite (n° 29, *BHG* 2414, p. 106-109), Platon de SAKKOUDION (n[os] 33 et 69, *BHG* 1553z, p. 121-126 et *BHG* 1553b, p. 239-242), les XIV Martyrs de Bulgarie (n° 63, *BHG* 2264, p. 220-224) ; et des personnages moins connus comme Théosostos (n° 109, p. 419-423) ou le vieillard anonyme martyrisé par les iconoclastes (*n°* 121, p. 260) ; voir aussi Théodore Stoudite, *Petites catéchèses*, trad. A.-M. MOHR, introd. et notes par M.-H. CONOOURDEAU, Paris 1993 (Les Pères dans la foi 52).
3. À part la *Petite Catéchèse* de Théodore Stoudite citée dans la note précédente, sur les deux groupes de héros de la foi martyrisés par les Bulgares, voir respectivement : *Synax CP*, col. 837-838 et 846-848 ; *Synax CP*, col. 414-416, et *Ménologe de Basile II*, PG 117, col. 276D-277D. Il est fait allusion à leur martyre dans la Chronique de 811 : voir I. DUJCEV, La chronique byzantine de l'an 811, *TM* 1, Paris 1965, p. 216, v. 81-86. Sur les 42 Martyrs d'Amorium et leurs Passions diverses, voir en principe l'édition de V. VASIL'EVSKIJ, P. NIKITIN, *Skazanija o 42 amorijskih mučenikah i cerkovnaja služba im*, Saint-Pétersbourg 1905 (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St-PÉTERSBOURG, VIII[e] série, vol. VII, n° 2). Sur ce texte voir l'analyse récente d'A. KOLIA-DERMITZAKI, The Execution of the Forty-two Martyrs of Amotion : Proposing an Interpretation, *Al-Masăq* 14/2, 2002, p. 141-162.
4. À ce propos voir C. MANGO, The Two Lives of St. IOANNIKIOS and the Bulgarians, dans *Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, Cambridge, Mass. 1983 (Harvard Ukrainian Studies 18), p. 393-404.
5. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI. A. VAUCHEZ, M. VENARD, t. 4, G. DAGRON, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993, p. 149.
6. Cf. W. LACKNER, Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhunderts, dans *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers, Washington, D.C., August 3-8, 1986*, New Rochelle, N.Y. 1986, p. 523-536.
7. A côté de cette sainteté monastique, les évêques sont largement présents. Des évêques comme Michel de Synnada, Théophylacte de Nicomédie et Pierre de Nicée, déposés après le synode convoqué à Sainte-Sophie à Pâques 815, maintiennent des liens intimes avec le monachisme bithynien, liens qui dataient même d'un temps antérieur à leur consécration. Sur ce monachisme bithynien voir maintenant M.-Fr. AUZÉPY, Les monastères, dans *La Bithynie au Moyen Âge*, éd. B. GEYER, J. LEFORT, Paris 2004 (Réalités Byzantines 9), p. 431-458.
8. Voir L. RYDÉN, Byzantine Hagiography in the Ninth and Tenth Centuries: Literary Aspects, *Annales Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis,* Årsbok 1986, p. 69-79; Id., New Forms

of Hagiography: Heroes and Saints, dans *The 17th International Byzantine Congress, Major Papers*, cité *supra* n. 6, p. 537-554.

9. Comme le notait I. ŠEVČENKO, le corpus hagiographique de cette période paraît assez limité avec des textes composés soit longtemps après la mort des saints, soit par des auteurs qui sont séparés de leurs héros par une seule génération ou même moins ; voir Hagiography of the Iconoclast Period, dans *Iconoclasm*, éd. A. BRYER, J. Herrin, Birmingham 1977, p. 116 (=Id., *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, Londres 1982, V).

10. Il s'agit des Homélies XV et XVI, sur lesquelles on lira les remarques de C. MANGO, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Washington, D.C. 1958, p. 236-243; cf. Id., The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios, dans *Iconoclasm*, cité note précédente, p. 135-137 (= Id., *Byzantium and its Image*, Londres 1984, XIII).

11. Edition de ce texte par C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, Leipzig 1880, p. 139-217 ; traduction anglaise par E.A.FISHER dans *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation*, éd. A.-M. TALBOT, Washington, D.C. 1998, p. 25-142.

12. St. EFTHYMIADIS, Le panégyrique de saint Théophane le Confesseur par saint Théodore Stoudite (*BHG* 1792b). Édition critique du texte intégral, *An. Boll.* 111, 1993, c. 1, p. 268-269.

13. *Ibid.*, c. 17. p. 282-283.

14. Ed. B. LATYŠEV, *Methodii patriarchae Constantinopolitani Vita S. Theophanis confessons*, Petrograd 1918 (Mémoires de l'Académie des sciences de Russie, VIII[e] série, vol. XIII, n° 4), p. 1-40 ; sur la chronologie de cette œuvre, voir EFTHYMIADIS, Le panégyrique, cité *supra* n. 12, p. 260 et n. 7.

15. Voir éd. LATYŠEV, c. 54, p. 35-36.

16. Sur la localisation de ce monastère, voir C. MANGO, I. ŠEVČENKO, Some Churches and Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara, *DOP* 27, 1973, p. 259-267.

17. Éd. LATYŠEV, p. 39.7-8.

18. *AASS Apr.* I, c. 48, p. XXVII ; sur l'apport de ce texte sur la controverse entre iconodoules et iconoclastes, voir Kaplan, Le saint, l'évêque, cité *supra*, n. 1, p. 186-189.

19. *AASS Apr.* I, c. 49, p. XXVII.

20. Éd. J. GOUILLARD, La Vie d'Euthyme de Sardes (t 831). Une œuvre du patriarche Méthode. *TM* 10, Paris 1987, p. 30.

21. Sur ce point, voir M. KAPLAN, Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ?, dans *Miracle et Karāma*, éd. D. AIGLE, Turnhout 2000 (Hagiographies médiévales comparées 2), p. 170-171.

22. Vie d'Euthyme, c. 41, p. 78-81.

23. Cf. B. WARD. *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000-1215.* Londres 1982. p. 167-168 ; aussi B. FLUSIN, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis.* Paris 1983, p. 156 ; et P. A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI[e]-XII[e] siècle)*, Paris 1985, p. 32-35.

24. Sur ces miracles, voir éd. D. PAPACHRYSSANTHOU, Un confesseur du second iconoclasme : la vie du patrice Nicétas. *TM* 3. Paris 1968, c. 29 et c. 30, p. 347.

25. Voir à ce sujet T. MAITANTSEVA, La Vie d'Hilarion, higoumène de Dalmatos. par Sabas (*BHG* 2177), *RSBN* 30, 1993, p. 17-29.

26. Éd. V. LAURENT, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa († 837), éditée, traduite et commentée*, Bruxelles 1956 (Subsidia Hagiographica 29) ; et ID., *La vita retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa. Texte grec édité, traduit et commenté*, Bruxelles 1958 (Subsidia Hagiographica 31). Sur saint Pierre d'Atroa, voir *Prosopographie der mittelbyzantini-schen Zeit. Erste Abteilung (641-867)*, v. 4, éd. R.-J. LILIE *et AL*, Berlin-New York 2000, n° 6022 ; ainsi que *Petros 34*, dans *Prosopography of the Byzantine Empire I : (641-867)*, éd. J. R. MARTIN-dale *et al.*, Londres 2001 (CD-ROM).

27. Sur l'œuvre littéraire de Sabas, voir LAURENT, *La vie merveilleuse*, cité note précédente, p. 13-18.

28. Voir *La vita retractata* (cité *supra* n. 26), c. 2, p. 80. Laurent, toutefois, croit que le père de Pierre n'était pas un valeureux soldat, *ibid.*, p. 36-37.

29. Sur ce phénomène, voir M. KAPLAN, L'hinterland religieux de Constantinople : moines et saints de banlieue d'après l'hagiographie, dans *Constantinople and its Hinlerland*, éd. G. DAGRON, C. MANGO. Aldershot 1995 (Publications of the Society for the Promotion of Byzantine Studies 3), p. 191-205. Et, plus récemment, AUZÉPY, Les monastères, cité *supra* n. 7, p. 431-458 (p. 445, en particulier, sur Atroa).
30. Voir *La vie merveilleuse*, c. 9. p. 89.
31. Voir Vie de Joannice par le moine Pierre (*BHG* 936), *AASS Nov.* II, c. 42 et 43, p. 408-409 ; la Vie par Sabas (*BHG* 935) ne fournit pas plus de détails : *ibid.*, c. 12, p. 343.
32. *La vie merveilleuse*, c. 14, p. 101-103.
33. Sur cette distinction, voir B. FLUSIN, L'hagiographie monastique à Byzance au IXe et au Xe siècle. Modèles anciens et tendances contemporaines, *Revue Bénédictine* 103, 1993, p. 37-38.
34. *La vie merveilleuse*, c. 37 et 38, p. 145-149.
35. *La vita retractata,* p. 28-30.
36. Sur le voyage du saint guérisseur en général, voir É. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, p. 140-141.
37. *La vie merveilleuse*, c. 48, 58, 71 et 72, p. 165, 179-181 et 201-203.
38. Comme l'a noté D. de F. ABRAHAMSE, The Transformation of the Saint in Early Medieval Byzantium, *Byzantine Studies/Études Byzantines* II/2, 1975, p. 127: « Peter of Atroa stayed at the home of aristocrats, and fourteen of his miracles were associated with their households. »
39. *La vie merveilleuse*, c. 34-36, p. 138-143.
40. Cf. FLUSIN, *Miracle et histoire*, cité *supra*, n. 23, p. 210-211.
41. Sur ces miracles, voir *La vie merveilleuse*, c. 39 et 41, p. 149-155 et 155-157.
42. Voir H. AHRWEILER, L'Asie Mineure et les invasions arabes (VIIe-IXe siècles), *RH*, n. 461, t. 227/1, 1962, p. 1-32 (= Ead., *Etudes sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Londres 1971, IX).
43. Voir Vie de Joannice *per Sabam*, c. 50, p. 378-379 ; et le récit plus circonstancié de la Vie *per Petrum*, c. 62, p. 425-427.
44. Ed. G. MAKRIS, *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites*, Stuttgart-Leipzig 1997 (Byzantinisches Archiv 17), C. 88, p. 148-149.
45. Ed. G. ANRICH, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen.* I, *Die Texte*, Leipzig-Berlin 1913, p. 188-195.
46. Il s'agit de Jacques, ex-évêque d'Anchialos, qui s'est retiré sur l'Olympe, *La Vie merveilleuse*, c. 65-70 et 75, et de Paul, exilé évêque de Plousias au thème des Bucellaires, *ibid.*, c. 68. Sur Jacques, voir aussi Efihymiadis, Notes on the correspondence, cité *supra*, n. 2, p. 146-148.
47. Cf. *La vita retractata*, c. 12, p. 96-97.
48. *Ibid.*, c. 86bis, p. 135.
49. *Par exemple*, c. 94, ρ. 143 : διάκονος διαινιττόμενος ; c. 107, ρ. 161 : τῷ ἕκτῳ μηνὶ αὐτῆς ἐκτροῦται... ;et c 108, ρ. 161 : λεχῷ ἀχωλάντως...
50. On peut discerner des traits anti-médicaux dans *La vie merveilleuse*, c. 77, ρ. 209 : εἰς ἰατροὺς δὲ τότε εκεῖνος ἐμπείρους καταδραμὼν καὶ παρὰ πάντων ἀπογνωσθείς...
51. Les références y sont nombreuses dans *La vita retractata*, c. 104, ρ. 157 : δοὺς δὲ αὐτὸν χερσὶν ἰατρῶν καὶ τέχναις... μᾶλλον ηὔξησεν τὸ τραῦμα πυορροοῦν εἰσέτι καὶ πλατυνόμε-νον... ; c. 112, ρ. 167-169 : πολλὰ βουλευσάμενος ἰατροῖς καὶ ἰδιώταις ; c. 114, ρ. 169-171 :...ἐλθὼν πρὸς τὸν θερμὸν καὶ ἀδωροδόκητον ἰατρὸν ὅσιον Πέτρον...
52. *La vita retractata*, c. 97, p. 147-149.
53. *La vie merveilleuse*, c. 24, p. 123.
54. Les textes dont des extraits étaient lus à Nicée furent les *Miracula* de Cyr et Jean par Sophrone, ceux de Côme et Damien, la Vie de Syméon Stylite, les *Miracula* d'Anastase le Perse (*BHG* 89) et la *Narratio de cruce seu imagine Berytensi* (*BHG* 780-788b) ; ils sont répertoriés dans P. VAN DEN VEN, La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787, *Byz.* 25-27, 1957,

p. 325-362 ; ils étaient peut-être tirés du florilège iconodoule contenu dans le *Parisinus gr.* 1115 : voir A. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and its Archetype*, Washington, D.C. 1996 (Dumbarton Oaks Studies 34), p. 194 s.

55. Etienne le Jeune a opéré ces miracles en Proconnèse, son île d'exil : voir *La Vie d'Étienne le Jeune par Etienne le Diacre, édition et traduction annotée* par M.-Fr. AUZÉPY, ALDERSHOT 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 3), c. 48-54, p. 148-154. Pour cette section de la Vie, l'hagiographe emprunte de longs passages à deux œuvres d'André de Crète, les *Miracula* de saint Patapios et la *Laudatio* de saint THÉRAPÔN ; voir Ead., *L'Hagiographie et l'Iconoclasme byzantin. Le cas de la Vie d'Etienne le Jeune*, ALDERSHOT 1999 (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 5), p. 131-144.

56. Sur ce sujet, voir J. A. MUNITIZ, Wonder-Working Ikons and the Letters to Theophilos, *Byz. Forsch.* 21, 1997, p. 115-123 ; et les remarques sur la question de l'authenticité de ce texte par J. CHRYSOSTOMIDES, *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos and Related Texts*, éd. J. A. MUNITIZ, J. CHRYSOSTOMIDES, E. HARVALIA-CROOK, Ch. DENDRINOS, Camberley 1997, p. XVII-XXXVIII.

57. Les recueils de miracles produits à Constantinople qui étaient particulièrement nombreux au VII[e] siècle disparaissent à partir du VIII[e] ; voir M.-Fr. AUZÉPY, L'évolution de l'attitude face au miracle à Byzance (VII[e]-IX[e] siècle), dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age, XXV Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994)*, Paris 1995, p. 35-36. Seule la collection du monastère de la Théotokos de la Source (Πηλή) enregistre un miracle qui eut lieu après Nicée II (787) et eut comme bénéficiaire l'impératrice Irène souffrant d'un mal à l'hypogastre : voir *AASS Nov.* III, p. 880B-C. À la même époque un autre miracle ayant un enfant comme héros eut lieu dans l'église de la Théotokos de Chalkoprateia : voir W. LACKNER, Ein byzantinisches Marienmirakel, *Βυζαντινὰ* 13/II, 1985, p. 835-860.

58. Il ne faut pas oublier que l'attitude des iconoclastes fut aussi hostile envers le culte des reliques qu'envers le culte des icônes ; voir J. WORTLEY, Iconoclasm and Leipsanoclasm : Leo III, Constantine V and the Relics, *Byz. Forsch.* 8, 1982, p. 253-279. Les translations de reliques les plus célèbres après 843 furent celles de Théodore Stoudite et du patriarche Nicéphore.

59. Sur le rôle et l'accueil limités réservés aux saints contemporains d'Asie Mineure, voir St. Efthymiadis, The function of the holy man in Asia Minor in the Middle Byzantine Period, dans *Byzantine Asia Minor (6th-12th cent.)*, Athènes 1998, p. 151-161 ; sur la marginalisation de la sainteté et la crise de l'hagiographie, voir G. DAGRON, L'ombre d'un doute : l'hagiographie en question, VI[e]-XI[e] siècle, *DOP* 46, 1992, p. 59-68. Une interprétation anthropologique du rôle que l'icône tenait chez les Byzantins est proposée par P. BROWN, A DARK Age Crisis : Aspects of the Iconoclastic Controversy, *English Historical Review* 88, 1973, p. 1-34 (= Id., *Society and the Holy in Late Antiquity*, New York 1982, p. 251-301).

60. Sur ces collections, voir les études générales d'H. DELEHAYE, Les recueils antiques de miracles des saints, *An. Boll.* 43, 1925, p. 5-85 ; et, plus récemment, V. DÉROCHE, Tensions et contradictions dans les recueils de miracles de la première époque byzantine, dans *Miracle et Karāma*, cité *supra*, n. 21, p. 145-166 ; aussi St. EFTHYMIADIS, Byzantine Collections of Miracles. A CHRONOLOGICAL and BIBLIOGRAPHICAL Survey, *Symbolae Osloenses* 74, 1999, p. 196-202.

61. Voir G. DAGRON, *Vie et miracles de sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles 1978 (Subsidia hagiographica 62), p. 80-94.

62. Voir en principe les éditions par L. DEUBNER, *Kosmas und Damian*, Berlin-Leipzig 1907, et E. RUPPRECHT, *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita(m) et miracula e codice Londinensi*, Berlin 1935 ; ainsi que le commentaire de DELEHAYE, Les recueils antiques, cité *supra*, n. 60, p. 8-18.

63. Édition de ce texte par A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Varia graeca sacra*, Saint-Pétersbourg 1909, p. 1-75 (réimpr. LEIPZIG, 1975) ; voir aussi *The Miracles of St. Artemios*, traduction anglaise et commentaire par V. CRISAFULLI, J. NESBITT, Leyde 1997 (The medieval Mediterranean 13).

NOTES DE FIN

1. Pour sa lecture critique de ces pages, je tiens à remercier mon collègue, le Dr. Ioannis Tzamtzis.

AUTEUR

STEPHANOS EFTHYMIADIS

Université de Ioannina

L'évêque à l'époque du second iconoclasme[1]

Michel Kaplan

1 Les deux figures tutélaires de l'iconodoulie à l'époque du second iconoclasme, Théodore Stoudite au début et Iôannikios à la fin, la présence d'une hagiographie monastique relativement abondante ne doivent pas occulter la réalité historique : l'iconoclasme est une affaire entre les évêques et le pouvoir impérial dans laquelle les moines jouent un rôle relativement marginal. Certes, l'empereur et le patriarche tentent systématiquement d'amener les principaux higoumènes à s'aligner sur ce qu'ils considèrent comme l'orthodoxie officielle, mais c'est là un enjeu secondaire comparé au contrôle du corps épiscopal. L'adversaire par excellence des empereurs iconoclastes est moins l'ancien higoumène du Stoudios qu'Euthyme de Sardes. Nombre de récits hagiographiques accordent plus d'importance à l'archevêque de Thessalonique Joseph qu'à son frère Théodore, y compris dans la lutte contre l'iconoclasme[1].

2 Pour aborder ce sujet, nous nous fonderons moins sur des sources historiographiques peu disertes que sur une hagiographie relativement abondante et sur la correspondance d'Ignace le Diacre, qui fut l'un de ces évêques de l'époque du second iconoclasme.

3 La documentation disponible permet de dresser un portrait de l'évêque, métropolite ou simple suffragant, dans la première moitié du IXe siècle indépendamment de la question des Images. La formation reçue par un futur évêque nous est mal connue. D'un côté, les patriarches successifs, iconodoules ou iconoclastes, sortent presque tous de l'intelligentsia constantinopolitaine formée pour fournir les cadres de l'État autant que de l'Église : Taraise et Nicéphore étaient de très hauts fonctionnaires[2], Théodote Mélisssénos était un grand aristocrate, Antoine Kassimatas était évêque de Sylaion sans que l'on en sache plus, Jean Grammatikos était l'un des principaux intellectuels de l'époque[3] ; seuls Méthode et Ignace pouvaient exciper - comme Antoine -d'une formation religieuse, notamment à travers leur carrière monastique, encore que Méthode ait quitté sa Sicile natale pour venir à Constantinople entamer une carrière de fonctionnaire avant de devenir moine et qu'Ignace, fils castré de l'empereur Michel Ier, appartînt lui aussi à l'élite constantinopolitaine et eût sans aucun doute reçu une éducation du même type. Hors les patriarches, les Vies de saints évêques sont peu nombreuses. Méthode ignore tout de la

jeunesse de son héros, Euthyme de Sardes, avant sa présence comme métropolite au concile de Nicée II[4]. Quant au Théophylacte qui écrit le premier la Vie de Théophylacte, métropolite de Nicomédie, sans doute un membre du clergé de cette métropole, il connaît mal la jeunesse et la formation de son héros et ne cherche point trop à inventer. Théophylacte quitte sa patrie orientale pour Constantinople et devient un subordonné de Taraise lorsque celui-ci est *prôta-sèkrètis*[5] ; devenu patriarche, Taraise envoie Théophylacte s'initier à la vie monastique, donc acquérir une culture religieuse minimale, et pour cela lui fait rejoindre Michel, futur métropolite de Synada, dans le monastère qu'il avait fondé sur la rive européenne du Bosphore[6]. Théophylacte et Michel cumuleront ainsi les compétences gestionnaires acquises dans les *sékréta* de la capitale et les vertus monastiques, profil sans doute idéal du futur évêque[7]. En tout cas, c'est l'un des buts qu'Ignace le Diacre, dans sa biographie de Taraise, assigne à ce monastère : « De ces moines, il en promut un grand nombre à la charge de pasteur et les honora dignement du ministère de la prêtrise, en faisant des colonnes inébranlables de la foi universelle[8]. » Ceci dit, le stage monastique n'est pas forcément très long : on comprend bien que Théophylacte au moins et Michel sans doute étaient des *asèkrètis*, que Taraise tient à conserver ces précieux collaborateurs et qu'il en fait des évêques ; comme Michel était métropolite de Synada lors du concile de 787, il a passé peu de temps au monastère, moins de trois ans si l'on suit la Vie B (entre le 25 décembre 784, date de la consécration de Taraise, et le 24 septembre 787, date de l'ouverture du concile de Nicée), et même beaucoup moins si la fondation de ce monastère de Tous-les-Saints est postérieure à la consécration de Taraise. Si la signature de Michel de Synada apparaît dans les actes de Nicée II, il n'en va pas de même de celle de Théophylacte, qui sera donc resté un peu plus longtemps au monastère[9].

4 Une lettre adressée par Ignace le Diacre à l'un des successeurs de Théophylacte, le premier métropolite de Nicomédie après 843, lui aussi prénommé Ignace et qui est visiblement un ami de l'auteur, ancien métropolite de Nicée[10], montre également un recrutement monastique. Ignace le Diacre est alors en quarantaine au monastère de Pikridion pour y expier ses opinions iconoclastes ; il envoie au métropolite un moine de ce monastère, qu'il juge d'une particulière qualité, accompagné d'une lettre où Ignace explique à son homonyme que le porteur de la lettre demande un petit évêché suffragant de la métropole de Nicomédie. Ignace le Diacre se fait son agent : il croit nécessaire de préciser qu'il « fait cette demande non contre récompense ou cadeau, mais gratuitement et sans rémunération (ἀμισθί) ». On ne se demandera pas si Ignace dit la vérité ; le fait même qu'il doive apporter cette précision confirme un phénomène connu par ailleurs, que les évêchés s'achètent, et la lettre d'Ignace montre bien que l'impétrant est prêt à payer non seulement l'évêque ordinant mais l'intermédiaire qui aura obtenu l'épiscopat en sa faveur. Qu'Ignace le Diacre s'en remette formellement au jugement de son ami sur les capacités ecclésiastiques de l'impétrant pour lui accorder ou non l'évêché en question est évidemment une clause de style.

5 De ce versement coutumier, la correspondance d'Ignace le Diacre fournit un exemple beaucoup plus explicite. Ignace est alors métropolite de Nicée et il adresse à son suffragant de Taion[11] une lettre comminatoire. Non seulement il lui ordonne de restituer à la métropole la vaisselle sacrée que le prédécesseur d'Ignace lui a prêtée car l'évêché de Taion venait d'être rétabli et n'avait pas au moment de la restauration de quoi s'offrir les objets liturgiques, mais il lui enjoint d'effectuer enfin, ou d'achever, le versement d'intronisation qu'il a négligé : « Votre sainteté, de ce qu'elle a promis par écrit de fournir

au moment de sa consécration à la partie de l'évêché (τῷ μέρει τῆς ἐπισκοπῆς), qu'elle verse une quantité d'or et rachète ainsi son église pour que son souvenir reste au sein de son troupeau[12]. » De deux choses l'une : ou bien l'évêque de Taion n'a rien versé du tout ou bien il n'a versé qu'une partie et Ignace lui demande le solde. Pour obtenir l'évêché, l'impétrant avait promis par écrit d'effectuer un tel versement, alors même qu'il s'agissait d'un évêché secondaire tout juste restauré dont l'on ne pouvait attendre un revenu conséquent, prétexte qu'a dû invoquer l'évêque de Taion pour ne pas tout verser tout de suite[13]. Avec de telles institutions, on ne s'étonne pas qu'Ignace estime normal de recevoir une commission pour servir d'intermédiaire en vue de la promotion d'un moine du monastère où il réside à un évêché suffragant de Nicomédie, même s'il y renonce pour une fois[14].

6 Ajoutons que le nouveau prélat doit satisfaire à un certain nombre de conditions. Ignace le Diacre admet que son homonyme de Nicomédie examine son protégé au plan ecclésiastique avant de lui confier un évêché. Même la nomination d'un authentique saint homme ne peut échapper à cette règle. En 843, Méthode entend nommer métropolite de Nicée un confesseur avéré de l'iconodoulie, le survivant des frères palestiniens suppliciés par Théophile, Théophane Graptos. Au moment où il allait le consacrer, certains des prélats représentèrent au patriarche qu'il ne fallait pas que l'impétrant fût promu à cet épiscopat en l'absence de témoins de ce ressort, « car nous ne savons rien de lui, ni de son comportement ni de son attitude »[15]. Même pour nommer un aussi fameux combattant des images, et ceci sous la plume même de l'hagiographe qui décrit le supplice enduré par les deux frères palestiniens, Méthode n'évite un examen en bonne et due forme qu'en arguant d'une révélation divinement reçue en prière ; de même, la présence de fidèles issus de Nicée, ou au moins, sans doute, de délégués du clergé de la métropole où Théophane va être promu et qui auraient pu faire entendre leur avis ou élever des objections, est normalement indispensable.

7 Certes Ignace exige avec rigueur de son suffragant de Taion versements et restitution de biens. Mais il exerce aussi sa responsabilité de métropolite dans la défense de cet évêché suffragant récemment restauré, notamment quand il s'occupe de faire restituer le temporel de l'évêché, dont les puissants voisins se sont emparés au mépris du droit ecclésiastique et civil lorsque le siège a disparu. Ignace écrit ainsi au diocète (percepteur) de Taion : « De toute part, il est venu à nos oreilles que votre sagesse en Christ aussi détient par héritage paternel un bien-fonds (τόπος) qui a appartenu à cette Église[16]. » Ignace propose au diocète, dans le but de racheter l'âme de son père menacée par cette usurpation de biens ecclésiastiques, de restituer le bien : « Que la propriété de ces biens soit inscrite (ἐγγραφῆναι : il s'agit des registres) au bénéfice de l'Église qui a été privée durant de nombreuses années de ses propriétés[17]. »

8 Les relations avec les suffragants ne se limitent pas à cet aspect matériel. À peu près en même temps qu'il écrit à l'évêque de Taion, donc peu après son accession à la métropole bithynienne, Ignace envoie une lettre au titulaire d'un autre évêché suffragant récemment restauré, celui de Noumérika[18]. Ignace souhaite s'entretenir avec ce prélat et lui laisse le choix : soit il se rend lui-même à Noumérika en visite pastorale soit l'évêque se rend à Nicée visiter le métropolite pour recevoir ses instructions. Visiblement, Ignace préfère la seconde solution et il prévient qu'il ne s'agit nullement des cadeaux d'intronisation (« non dans le but de donner ni de recevoir »)[19], mais « pour parler de sujets qui bénéficient à l'Église, pour redresser par des soins appropriés ce qui est tombé ». Cette visite apparaît comme une obligation canonique.

9 Un métropolite et son suffragant ne se rencontrent pas exclusivement au siège de l'un ou de l'autre lors d'une visite ou de la tenue d'un synode local. Si Ignace écrit à l'évêque de Taion, c'est qu'il n'a pas exécuté les instructions que le métropolite lui avait données dans la capitale, soit à l'occasion de sa nomination comme métropolite de Nicée, ce qui montrerait que les suffragants ont été convoqués pour donner leur avis ou du moins assister à la consécration de leur nouveau métropolite, un peu dans l'esprit de ce qui était attendu pour Théophane Graptos, soit à l'occasion d'une visite coutumière d'évêques dans la capitale. Dans une lettre écrite à son collègue le métropolite d'Aphrodisias de Carie, Ignace regrette que celui-ci ne se soit pas arrêté à Nicée sur le chemin qui le conduit à Constantinople pour Pâques[20] où les métropolites sont, selon la coutume, invités à la table impériale par deux fois. Quant à Ignace, qui vient de prendre son poste, il n'envisageait pas d'aller dans la capitale et donc s'apprêtait à célébrer dans sa cité ses premières Pâques de métropolite. Finalement, il se rend à Constantinople[21], mais c'est à cause d'un rassemblement de fonctionnaires du fisc à Nicée[22] ; sans doute va-t-il procéder à sa première intervention pour protéger ses ouailles de la rapacité des percepteurs[23]. Notons que la question de la résidence ne se pose pas seulement en cette occasion. Ignace s'était rendu à Prainète et à Hélénopolis, sur la côte bithynienne, pour commander du sel ; il aurait souhaité rencontrer au passage l'évêque de cette dernière cité, mais celui-ci était absent[24].

10 Le rôle religieux du métropolite ne se limite pas à admonester ses suffragants. L'évêque a d'abord un rôle d'enseignement, et c'est à ce titre que les prélats assurent devant l'empereur Léon V la défense des images : le discours tenu par exemple par Euthyme de Sardes et rapporté dans la Vie du saint écrite par Méthode en fournit un bon exemple[25]. La tâche d'enseignement peut d'ailleurs dépasser le cadre purement religieux. Ignace écrit à son collègue de Gangres en Paphlagonie pour lui faire part des progrès effectués par un des protégés de celui-ci envoyé auprès d'Ignace, un nommé Théophile : « Déjà, il a acquis les bases en matière de lettres et il s'adonne, avec l'aide de Dieu, à des apprentissages plus accomplis[26]. »

11 L'évêque peut également jouer un rôle important dans le domaine de l'assistance publique. Malgré les établissements de charité connus à Nicée[27], cela n'apparaît pas dans la correspondance d'Ignace. En revanche, Théophylacte de Nicomédie, à peine arrivé dans sa métropole, y édifie un oratoire de Côme et Damien, flanqué de maisons à deux étages où il installe des médecins et serviteurs, et tout ce qu'il faut. Et la Vie entre dans les détails de la gestion de l'hôpital (ἰνατρεῖον) : « Il conservait le nom, la famille, l'origine et les caractères distinctifs des clients et fournissait tous les mois de la nourriture à suffisance[28]. » De plus, tous les vendredis, il leur offre un bain et les essuie de ses mains[29]. Une fois l'orthodoxie rétablie, Méthode a donc fait tout naturellement transporter la relique du saint, décédé quelques années auparavant, « dans le sanctuaire édifié par lui à Nicomédie, qui fournissait à tous soins et guérisons »[30]. Une fois de plus, la médecine de Dieu sera le supplétif de la médecine humaine. Notons que, au début du règne de Théophile, le métropolite d'Éphèse, lui aussi dénommé Théophile, est recherché pour être mis à mort au motif qu'il exerce la charité envers les pauvres. Ainsi, la pratique de la charité, obligation traditionnelle de l'évêque, lui fait risquer le martyre et devient constitutif de la sainteté épiscopale[31].

12 Le rôle dirigeant de l'évêque déborde le domaine spirituel. À la tête de son évêché, il est responsable du temporel. Devant la défaillance de son économe et des subordonnés de celui-ci, Ignace intervient directement pour plaider la cause de la cathédrale dont les

parèques ont déserté les terres à cause d'une contestation sur le montant des loyers ; du coup, la métropole est en difficulté pour verser la *synônè*[32]. Nous avons vu Ignace se rendre sur la côte bithynienne pour se procurer du sel : « Nous avons besoin de sel nécessaire à la vie. » En attendant de recevoir le sel, Ignace verse trois nomismata à titre d'arrhes et versera le reste quand il aura reçu la marchandise[33]. Quel que soit le montant final de la transaction, peut-être 12 nomismata[34], la quantité de sel est considérable : Ignace s'occupe-t-il seulement des besoins de la métropole qui seraient ainsi couverts pour de nombreuses années ou de ceux de la population de Nicée dans son ensemble, auquel cas il ferait vraisemblablement commerce du sel[35] ?

13 Devenu métropolite de Nicée, mais formé à la bonne école du *prôtasèkrètis* Taraise, Ignace connaît bien les ressorts de la gestion. Pour réclamer à l'évêque de Taion la restitution de la vaisselle consacrée naguère prêtée, il s'appuie sur le *brébion* de la cathédrale. Le suffragant a visiblement nié cette obligation et Ignace contre-attaque : « Cela [l'absence de restitution] n'a pas été inscrit dans le *brébion* de l'église comme ne devant pas être retourné ; au contraire, on y trouve une claire annotation comme quoi l'église restera propriétaire de ce qui lui appartient[36]. » Le métropolite connaît ses droits ; il s'appuie sur le *brébion*, mais celui-ci n'a pas été rédigé avec une suffisante précaution, car il n'y est pas dit en toutes lettres que la vaisselle dont la sortie est inscrite doit être restituée, mais simplement que l'église de Nicée restera propriétaire de ces biens, même s'ils sont demeurés à Taion. Comme il n'est pas plus noté que la vaisselle devra réintégrer Nicée, Ignace s'appuie sur le droit commun, selon lequel les biens de l'Église sont inaliénables, ce qui oblige le métropolite à réclamer les vases sacrés de son église publique (καθολική). Comme dans le cas de l'économe, le bon métropolite supplée les négligences de l'officier chargé de tenir le *brébion.*

14 Dernière intervention fort classique de l'évêque : la protection de ses ouailles contre la rapacité du fisc. Nous avons vu Ignace accourir à Constantinople dès son intronisation quand arrive à Nicée une nuée de fonctionnaires du fisc. De même, il intervient par lettres au protonotaire du thème de l'Opsikion[37] pour protester contre la survenue insolite d'une seconde *synônè* la même année, alors même que, sur les reçus de la première, il était précisé qu'il n'y en aurait pas d'autre dans l'année. Or, s'il excipe des privilèges fiscaux de l'Église qui pouvait être dispensée de certaines surtaxes, il plaide pour tous les contribuables depuis les nourrissons, donc pour des gens qui ne font pas partie du personnel ecclésiastique au sens strict, cherchant vraisemblablement à protéger les locataires de biens de sa métropole dont les facultés contributives au bénéfice de celle-ci seraient mises à mal par un excès d'impôt. On voit même Ignace voler au secours du métropolite de Nicomédie en écrivant au préposé à la curatorie, fonctionnaire du *génikon*, pour protester contre les levées indues effectuées sur les terres des monastères proches de celles du *xénodocheion* de Pylai par les curateurs de celui-ci[38].

15 Malgré le rôle éminent joué par Théodore Stoudite dans la résistance au second iconoclasme, celle-ci est avant tout le fait des évêques. Certes, retirés sur leur Olympe, Pierre d'Atroa puis Iôannikios jouent le rôle de conscience des derniers résistants et, pour le second, de conseiller de la régence pour le rétablissement de l'orthodoxie, mais le véritable enjeu est le corps épiscopal. Le volume et l'importance de la correspondance conservée de Théodore Stoudite, dont une part notable est adressée à des évêques, ne doivent pas faire illusion, pas plus que certains passages de sa Vie, qui minimisent le rôle des prélats au bénéfice de celui du réformateur monastique : la Vie présente une version singulière des réunions de 814, laissant croire que les évêques n'avaient pas fait de

remontrances à Léon V et qu ' il fallut attendre pour cela que Théodore prît la parole[39] ; de même, Michel II, à son avènement, ne se serait pas contenté du discours tenu par les évêques préalablement rassemblés par Théodore Stoudite, mais aurait aussi voulu entendre celui-ci[40].

16 La Vie d'Euthyme de Sardes présente de ce dernier événement une version radicalement différente. Théodore Stoudite en est absent. Les choses sérieuses se passent entre Michel II et les évêques, que l'empereur convoque d'abord tous ensemble, puis un à un, sans d'ailleurs que ceux-ci parviennent à le convaincre de changer la position prise par son prédécesseur[41]. La Vie (anonyme) de Michel le Syncelle présente un point du vue du même ordre. Les deux futurs Graptoi, Théodore et Théophane, ramenés à Constantinople en 834, proclament leur foi iconodoule et encourent l'argument d'autorité suivant : « Vous êtes possédés du démon. Voulez-vous dire que vous êtes plus sages que les évêques de l'Église et l'empereur couronné par Dieu[42] ? » Les iconoclastes affirment donc haut et fort et le rôle dirigeant des évêques en matière de dogme et la cogestion impériale en ce domaine. Mais ce n'est pas une opinion en soi iconoclaste. Le même hagiographe présente ainsi le rétablissement du culte des images : « Par la décision de la susdite impératrice et de son jeune fils, je veux dire l'empereur Michel, et des prélats de Dieu et saints martyrs, ils condamnèrent avec toutes sortes d'anathèmes ceux qui s'étaient déchaînés contre les divines images[43]. » Voilà une façon éclatante de confirmer ce que les évêques résistants avaient nié en 814-815 : l'orthodoxie résulte d'une action commune des évêques et du pouvoir impérial.

17 D'ailleurs, si l'on revient à la controverse à l'issue de laquelle Léon V a rétabli l'iconoclasme, celle-ci oppose l'empereur et les évêques. Les Vies de Nicétas de Mèdikion, Théophylacte de Nicomédie et Euthyme de Sardes concordent sur ce point. Certes, les trois hagiographies admettent la présence d'autres iconodoules : pour Méthode, « évêques et higoumènes furent introduits devant Léon, le patriarche [Nicéphore] siégeant[44] » ; pour Théophylacte, hagiographe du métropolite de Nicomédie, le patriarche Nicéphore « rassemble une foule d'évêques et de saints prêts à affronter la mort[45] » ; Théostériktos, hagiographe de Nicétas de Mèdikion, cite comme moine présent Théodore Stoudite, presque seul, qui parle après les prélats[46]. Pour cet auteur, le débat oppose d'une part le corps de métropolites et de l'autre l'empereur et ses grands[47]. Cette présentation des faits trouve sa confirmation dans la similitude des listes avancées par les trois hagiographes : Méthode ne cite que son héros ; mais Théostériktos présente l'argumentation, outre d'Euthyme de Sardes[48], cité en dernier, d'Émilien de Cyzique, de Michel de Synada, de Théophylacte de Nicomédie et de Pierre de Nicée ; Théophylacte, qui commence sa liste par Euthyme, ne cite pas Pierre de Nicée, mais ajoute Joseph de Thessalonique et Eudoxios d'Amorion. Certes, la première argumentation avancée consiste à dénier à l'Empereur le droit d'intervenir dans les affaires ecclésiastiques, mais, le moins que l'on puisse dire, c'est qu'elle n'a pas été entendue et que, finalement, à bien regarder ce que nous évoquions plus haut, elle ne convainc personne[49].

18 Les discussions dont nous venons de rapporter certains aspects sont celles qui précèdent le rétablissement de l'iconoclasme. L'hagiographie tend à montrer qu'une bonne partie du corps épiscopal défend l'iconodoulie. Qu'en est-il dès lors que l'iconoclasme est redevenu la doctrine officielle ? Les évêques ont-ils ou non cédé à la pression iconoclaste ?

19 Deux épisodes de la Vie de Pierre d'Atroa montrent qu'aux yeux de l'hagiographe, à l'époque de Pierre, un évêque est obligatoirement iconoclaste. Une première fois, dans les années 820, tandis qu'il chemine avec quatre frères de Lydie vers Saint-Zacharie, Pierre

aperçoit deux évêques qu'il s'apprête à croiser ; il se rend invisible à eux pour ne pas être vu « des évêques, ces tenants de l'hérésie des criminels iconomaques »[50]. Il ne les a pas reconnus, mais il a simplement vu au loin des évêques, qui sont donc obligatoirement pour lui des tenants de l'hérésie. Une seconde fois, dans les années 830, revenant à Saint-Porphyre, il se rend invisible d'un signe de croix pour ne pas rencontrer l'évêque d'Apollonias[51] ; cette fois-ci, il se peut qu'il connaisse les opinions de ce prélat nommément désigné. Une autre fois, au contraire, autour de 825, il cherche à rencontrer des évêques qui l'accusent d'intervention diabolique pour être parvenu à guérir la femme d'un consul, réussissant là où eux-mêmes avaient échoué ; « or non seulement ils refusèrent absolument de le recevoir, mais le chassèrent comme un imposteur », d'où l'on en déduira qu'ils sont vraisemblablement iconoclastes, mais la Vie ne le précise pas[52].

20 De ce ralliement massif de l'épiscopat à l'hérésie, nous prendrons pour preuve le rôle que les évêques jouent pour s'assurer que l'ensemble de la population, à commencer par les moines, adhère bien à l'iconoclasme, alors que, à lire la Vie d'Étienne le Jeune, sous Constantin V, c'étaient plutôt des fonctionnaires et proches de l'empereur qui avaient assumé cette tâche[53]. Ils sont l'instrument privilégié d'une campagne en ce sens que Théophile mène dans les années 833-836. Pierre d'Atroa quitte son monastère avec ses moines, car il a eu la prescience que Léon, que la Vie qualifie de pseudo-évêque de Brousse[54], va venir disperser sa communauté ; Léon, bien entendu, ne trouve personne dans le monastère[55]. Quant à Nicétas le Patrice, « tandis qu'il résidait dans le *topos* de Zouloupas, il reçut des évêques hérétiques qui réclamaient la communion (τὰς κοινωνίας ἀπαιτούντων)[56] un mandement ainsi conçu : « Quitte ces lieux au plus tôt, car cela ne nous vaudrait rien, pas plus qu'à toi, que tu demeures plus longtemps où tu es[57]. »

21 L'hagiographie ne se prive d'ailleurs pas d'accuser les évêques iconoclastes d'être des persécuteurs. C'est le cas de l'évêque Léon de Brousse, « le fameux persécuteur et faux évêque » de la Vie de Pierre d'Atroa. D'ailleurs, pour l'hagiographe, si la politique qu'adopte Michel II en 820 n'est qu'une légère accalmie qui ne procure pas à l'Église chrétienne une paix entière, c'est que « les évêques persécuteurs continuèrent à occuper les sièges ecclésiastiques »[58]. La persécution est clairement mise à la charge des évêques. Peu auparavant, lorsque, sous Léon V, Théodore Stoudite et ses compagnons d'exil sont transférés de Bonéta dans les Anatoliques à Smyrne, principale ville du thème des Thracésiens bien connu pour être un pôle de l'iconoclasme, c'est l'évêque iconoclaste qui les met au secret[59].

22 Mais l'épisode le plus concret et le plus significatif, en même temps que le plus nuancé, c'est celui qui met en scène Grégoire le Décapolite, en route pour Rome, à Otrante. Cette cité, qui est alors l'une des dernières possessions byzantines en Italie sous la menace arabe, est tenue par de farouches iconoclastes. Ils veulent supplicier Grégoire qu'ils ont reconnu, mais celui-ci réussit à les convaincre de n'en rien faire. « Ensuite, ils le traînèrent devant celui qui détenait alors l'épiscopat et s'en remirent à son jugement. » L'évêque d'Otrante anime donc une véritable cour de justice épiscopale destinée à juger les iconodoules. C'est alors que Grégoire refuse de saluer l'évêque ; ceux qui l'ont traîné là se mettent à le souffleter. Grégoire apostrophe le prélat : « As-tu le dessein, évêque[60], de me voir mettre à mort sans rien dire ? » ; il le met au défi d'exercer pleinement son droit de justice. L'évêque écarte les persécuteurs en les menaçant du fouet et c'est le saint qui, maintenant, supplie le prélat de les épargner ! Ce dernier avait donc le fouet à la main, prêt à exécuter lui-même l'œuvre persécutrice[61].

23 Cette Vie est de celles qui présentent clairement un évêque comme iconoclaste. Nous avons déjà vu que celle de Pierre d'Atroa recensait parmi les prélats iconoclastes Pierre de Brousse et l'évêque d'Apollonias ; quant à l'évêque de Plousias dans le thème des Bucellaires, il a sans doute été iconoclaste avant de retourner à l'iconodoulie et de démissionner[62]. La Vie d'Euthyme de Sardes est moins explicite. Mais l'on peut s'interroger même sur le passé du saint. On sait que Méthode, qui fait commencer le récit au concile de Nicée, quand Euthyme a 33 ans, prétend qu'il ne raconte rien de la vie du saint avant cet événement parce qu'il manque d'informations ; on pourrait louer l'auteur de cette rigueur scientifique si rare et même presque déplacée dans l'hagiographie. L'éditeur, Jean Gouillard, soupçonne que l'élévation d'Euthyme à l'épiscopat ait pu être anticanonique[63]. Mais nous serions tenté d'approfondir une autre remarque du même auteur : Euthyme peut avoir été promu évêque à la fin du règne de Léon IV, lorsque, selon Théophane, des moines furent nommés à des sièges importants[64]. L'on comprend que Méthode n'insiste pas sur cette ordination épiscopale à l'époque iconoclaste, qui compromettrait l'image purement iconodoule d'Euthyme, ni sur le fait que de nombreux moines aient été iconoclastes, seule explication à leur promotion épiscopale sous un empereur lui-même iconoclaste. Le problème est du même ordre pour l'un des prélats démis en même temps qu'Euthyme de Sardes sous Nicéphore Ier, au moment du complot de Bardanès Tourkos, conjointement à Théophylacte de Nicomédie, Eudoxios d'Amorion. Si la Vie de Théophylacte de Nicomédie le présente comme un défenseur des images sous Léon V, celle d'Euthyme de Sardes est nettement moins favorable : serait-ce parce qu'Eudoxios aurait fini par faiblir[65] ? Il n'aurait pas été le seul, à bien lire la Vie de Nicétas de Mèdikion, qui lui-même accepta un temps la communion avec le patriarche iconoclaste : « Ceux des évêques qui n'étaient pas d'accord, les uns ils les écrasent et les font plier jusqu'à terre, les autres ils les expulsent du conventicule[66]. » Une conclusion s'impose : une partie des évêques a plié.

24 D'autres ont été exilés en Orient comme en Occident[67]. « Le tyran disperse les évêques pour qu'ils ne se voient ni ne se parlent plus, pour qu'ils ne puissent s'opposer à l'hérésie [68] » ; Théophylacte de Nicomédie, les poils de la barbe arrachés, le visage molesté, est envoyé en exil à Strobilos, où il va vivre à peu près 30 ans comme moine[69], retour à son ascèse primitive, tout en pratiquant les vertus éminemment épiscopales de soin aux églises et au peuple chrétien, de compassion envers les nécessiteux et d'enseignement[70]. À l'avènement de Michel II, Théodore Stoudite rassemble certains des métropolites exilés pour se rendre unanimement auprès de l'empereur[71] ; ils sont donc encore un certain nombre.

25 Cet événement montre que les évêques iconodoules exilés jouissent d'une certaine liberté de mouvement, surtout sous Michel II, et ceci jusque dans la capitale. Cet empereur, qui a reçu les prélats iconodoules un à un, a maltraité Euthyme de Sardes, dont nous avons vu qu'il s'était conduit de façon arrogante, voire provocatrice ; il le regrette, car il craint les châtiments de l'au-delà, comme celui qui avait frappé son prédécesseur (Michel II a fait assassiner Léon V). « Euthyme revenu, il lui fit servir à manger, puis le laissa, comme les autres, libre d'aller où il voudrait, pour se reposer et vivre à sa guise[72]. » Or Euthyme reste dans la capitale ; à la fin du règne de Michel II, Constantinople regroupe les derniers évêques iconodoules, il est vrai peu nombreux, en disponibilité. On comprend que Théophile ait réagi fermement.

26 Nombre d'évêques iconodoules ont démissionné, ce qui facilite grandement le triomphe de l'iconoclasme dans le corps épiscopal. En route pour des fiançailles qui

compromettraient sa vocation monastique, Grégoire le Décapolite s'échappe et se réfugie au sein du groupe de disciples qui entourent l'évêque de Décapolis « qui venait d'abandonner l'épiscopat et préférait vivre dans les montagnes à cause du trouble malfaisant et pernicieux de l'hérésie régnante[73] », ce qui n'empêchera d'ailleurs pas l'higoumène de ce monastère de passer bientôt à l'iconoclasme[74]. On trouve le même épisode dans la Vie de ce doublon qu'est Procope le Décapolite, qui se rend « auprès d'un pasteur de troupeau doué de raison qui avait récemment abandonné l'épiscopat pour vivre dans les montagnes à cause de la folie violente des iconomaques[75] ».

27 Déjà, dans sa correspondance, Théodore Stoudite se plaint que le nombre des iconodoules se réduit comme une peau de chagrin[76]. C'est ce que constate également, et cette fois-ci pour le corps épiscopal, la Vie d'Euthyme de Sardes, au début du règne de Théophile. Outre le héros, Méthode ne trouve que deux autres « survivants » du camp glorieux des opposants à Léon V, Théophile d'Éphèse et Joseph de Thessalonique ; il convient de se ménager face à l'attitude menaçante du nouvel empereur et les amis de l'ancien métropolite d'Éphèse, qui vit toujours à Constantinople, lui conseillent la modération et finissent par obtenir qu'il se cache pour laisser passer l'orage. Joseph et Euthyme, eux aussi, se terrent dans leurs refuges[77]. Bref, les choses sont claires : il ne reste plus que quelques survivants de cette partie sans doute minoritaire de l'épiscopat qui avait choisi de résister, au risque de sévices, tandis que les autres démissionnaient pour se cacher dans des monastères plus ou moins isolés. On ne sait si Léon V, qui avait déjà rusé pour ne pas avoir à démettre le patriarche Nicéphore mais plutôt constater sa prétendue démission, a révoqué des évêques suspects d'iconodoulie, ou s'est contenté de constater, ravi, que les uns ralliaient sa cause et les autres démissionnaient. En tout cas, l'enjeu et le résultat sont clairs : le pouvoir impérial veut un corps épiscopal iconoclaste et il y réussit ; voilà qui importe bien davantage que d'obtenir le ralliement de moines à qui l'on demande une simple communion. Le corps episcopal est bien l'enjeu de la lutte.

28 D'un côté comme de l'autre, l'enjeu est politique. Les évêques se situent tout naturellement aux confins du religieux et du politique, car, nous l'avons vu à propos des interventions d'Ignace le Diacre lorsqu'il était métropolite de Nicée, leur rôle dépasse largement la sphère ecclésiastique. Le recrutement est largement commun avec celui des fonctionnaires laïcs. Ils sortent des mêmes écoles et des mêmes familles ; même ceux des évêques qui sont recrutés parmi les moines sont issus du même milieu, auquel ils appartenaient avant de devenir moines. Si Théodore Stoudite, fils de hauts dignitaires lui-même destiné à ces hautes fonctions et éduqué comme tel[78], n'a pas obtenu le patriarcat de Constantinople à la mort de Taraise en 806, son frère, élevé comme lui, qui s'est fait moine comme lui et en même temps que lui, est devenu archevêque de Thessalonique. Théophylacte de Nicomédie, nous l'avons vu, fournit un bon exemple de cet itinéraire : auxiliaire de Taraise dans les bureaux, il entre au monastère et en ressort vite quand Taraise, devenu patriarche, le promeut directement métropolite de Nicomédie.

29 La Vie d'Euthyme de Sardes fournit sans doute l'un des meilleurs exemples de cette imbrication de l'épiscopat dans la vie politique. En 803, Euthyme est compromis dans l'usurpation de Bardanès Tourkos[79] et destitué tout comme les métropolites d'Amorion (Anatoliques), Eudoxios, et de Nicomédie (Optimates), Théophylacte. Mais, tandis qu'Eudoxios et Théophylacte sont rapidement rétablis sur leur siège, Euthyme échappe à la déposition comme évêque mais ne récupère pas sa métropole. L'empereur Nicéphore Ier s'acharne contre lui, malgré l'intervention de Taraise : « Saint Taraise eut beau refuser son accord à la déposition qu'il projetait, et lui répondre franchement que le ralliement

aux usurpateurs n'entraîne pas pour ceux qui y ont été entraînés de déposition canonique, surtout lorsque ce n'est pas volontairement mais contre leur gré qu'ils ont été retenus[80] », Nicéphore ne se laisse pas fléchir. Méthode nous traduit ainsi la discussion entre l'empereur et le patriarche, lois et canons à l'appui ; or les canons prescrivent qu'un évêque peut être frappé d'exil lorsqu'il a attenté à la dignité impériale[81].

30 Pourquoi cet acharnement de Nicéphore I[er], qui recueille en gros l'assentiment de Méthode ? Une certaine animosité personnelle proviendrait de l'incident créé à propos d'une jeune fille que l'empereur aurait convoitée et qu'Euthyme a fait entrer au monastère[82]. Taraise, éminent spécialiste de 1'« économie », soucieux de réinstaller au plus vite son clergé, calme les esprits après le complot de Bardanès Tourkos. Si Euthyme n'est pas rétabli, c'est sans doute à cause de son comportement provocateur de prélat fier de lui et de ses prérogatives. Mais c'est plus vraisemblablement parce que le soupçon qu'Euthyme ait participé effectivement et volontairement à l'usurpation de Bardanès Tourkos reposait sur quelque vraisemblance : il aurait ainsi agi contre l'usurpateur qui avait détrôné Irène dont Euthyme, qu'elle avait envoyé en ambassade auprès d'Harun al-Rashid[83], était l'un des favoris. Nicéphore accepte donc qu'Euthyme retrouve sa dignité épiscopale, mais pas le siège de Sardes, compromis qui a pu paraître acceptable à Taraise, mais qui va faire d'Euthyme, pour le restant de ses jours, un demi-solde de l'épiscopat.

31 Sous Michel I[er], Euthyme participe à un synode comme s'il avait récupéré sa charge. Le synode s'apprêtait à le rétablir en son siège lorsque intervient un personnage, sans doute pas un évêque d'après la façon dont le patriarche Nicéphore le tance, qui allègue un prétendu rapport empêchant ce rétablissement, rapport dont on devine qu'il devait porter sur la participation au complot de 803 ou à un autre. En tout cas, Euthyme a de nombreux ennemis. Le patriarche Nicéphore décide de mener une enquête, avec l'aide de Méthode, alors archidiacre. Méthode ne donne pas le résultat de l'enquête, mais, gêné, allègue la survenue d'embarras politiques pour expliquer que la procédure de rétablissement d'Euthyme ne soit pas allée jusqu'au bout : Michel I[er], aux prises avec Krum, mais aussi avec des troubles intérieurs, n'a pas le temps d'exécuter la prétendue décision synodale et de rétablir Euthyme[84]. L'affaire n'est décidément pas claire. On devine qu'un métropolite déchu pour des raisons politiques ne peut être rétabli que par le pouvoir politique, ce qui rend nécessaire une décision politique de Michel I[er] pour laquelle celui-ci manque visiblement d'enthousiasme. Si Méthode insiste sur ces événements, c'est à cause du rôle éminent qu'Euthyme va jouer dans la discussion avec Léon V, point sur lequel toutes les sources s'accordent : dès lors, il faut qu'il ait toutes les apparences du prélat régulier.

32 La position particulière d'Euthyme offre une marge de manœuvre inespérée à Léon V, qui cherche à s'appuyer sur une partie de l'épiscopat et qui a ainsi quelque chose à proposer au prélat déchu. L'empereur lui envoie Antoine de Sylaion et Jean Grammatikos. « Ils s'imaginèrent pouvoir le gagner : le sachant à ce moment injustement traité et brimé, ils avaient bon espoir d'en faire leur proie au plus vite en profitant d'une supposée rancœur [85]. » Le parti de Léon l'Arménien essaie de profiter de ce qu'il n'a pas été rétabli, que son passé politique le poursuit toujours, situation héritée des deux règnes précédents et dont la conséquence est qu'Euthyme est encore en exil, cette fois-ci dans l'Opsikion. Comme Léon V est arrivé au pouvoir par un coup d'État, il peut jouer du pardon politique en échange d'une adhésion religieuse.

33 L'interprétation du récit de Méthode pose ici deux problèmes. L'auteur prétend ne pas avoir les moyens de rapporter ce qui s'est dit entre Euthyme et les deux envoyés de Léon

V. Donc Euthyme ne le lui a pas répété et l'archidiacre de la Grande Église n'assistait évidemment pas à ces entretiens provinciaux. On ne s'étonnera pas que Méthode n'ait pas eu le détail de ces subtiles et peu religieuses tractations. À ceci s'ajoute un problème chronologique. Certes, Antoine de Sylaion et Jean Grammatikos seront des tenants de l'iconoclasme, mais la négociation se situe sûrement avant les débats menant au rétablissement de l'iconoclasme et l'on voit mal l'intérêt que Méthode aurait eu à déplacer la chronologie dans ce sens. Il n'est pas sûr que, à ce moment-là, la proposition ait été le siège de Sardes contre l'adhésion à l'iconoclasme qui n'est pas encore décidée. Mais s'assurer la fidélité d'Euthyme quel qu'en soit le prix peut s'avérer tentant si l'on admet qu'il a commencé sa carrière à l'époque iconoclaste, comme nous l'avons vu ; pour le clan de Léon V qui cherche avant tout, comme tout nouvel usurpateur, à se créer des fidélités, notamment dans le corps épiscopal, fidélités dont il aura besoin en tout état de cause, cela vaut d'être tenté. À ce moment, Léon V ne sait pas encore qu'il devra se débarrasser de Nicéphore, un ancien fonctionnaire dont on peut espérer qu'il suivra l'empereur, comportement fréquent chez les patriarches, au lieu de rester ferme dans l'iconodoulie comme il va le faire.

34 Ultérieurement, Léon V aurait proposé à Euthyme le trône patriarcal[86]. L'empereur, maintenant décidé à se débarrasser de Nicéphore, essaie de pousser son avantage, exploitant au mieux les contradictions internes à l'épiscopat, divisé depuis des années par des affaires comme le rétablissement manqué d'Euthyme. En tout cas, le début du règne de Léon V et les prémices du rétablissement de l'iconoclasme montrent le rôle politique central joué par l'épiscopat.

35 Ce rôle peut aller jusqu'au complot, comme le montre la fin de la Vie d'Euthyme de Sardes. Faute de mieux, les opposants se manifestent par des campagnes d'opinion dont l'un des moyens est la diffusion de libelles qui circulent sous le manteau. L'une des formes que prennent ceux-ci, c'est de prédire la mort de l'empereur iconoclaste. Déjà un écrit de ce type avait précédé la mort de Léon V, puis celle de Michel II ; l'un et l'autre avaient été mis au compte de Méthode. Dans le premier cas, huit mois avant la mort de Léon V, le libelle portait le nom de Méthode, procédé commode puisque ce dernier se trouvait à Rome depuis 815 et ne risquait donc rien[87] ; dans la Vie d'Euthyme de Sardes, Méthode en assume la paternité, sur laquelle on peut toutefois avoir des doutes[88]. Dans le second cas, cinq mois avant la mort de Michel II, l'auteur n'était pas précisé. Méthode, qui est pourtant au secret, en est accusé, ce qui entraîne une aggravation de sa détention, mais dispense Théophile, successeur de Michel II, d'une recherche plus approfondie, d'une véritable enquête, qui n'est pas vraiment nécessaire, puisque le complot ne visait pas directement le nouvel empereur, Théophile ; ici, Méthode, sans doute à juste titre, refuse d'assumer ce second libelle[89]. Puisque ces libelles se sont révélés fructueux, en tout cas efficaces, le même courant émet dès 831 un nouveau libelle prédisant la mort de Théophile, avec d'autant plus de conviction que les deux premiers s'étaient révélés exacts, comme le fait remarquer Méthode[90]. En gros, l'argumentation sous-jacente est la suivante : puisque Théophile, comme ses prédécesseurs, va bientôt mourir, abandonnez-le tout de suite, ralliez le camp des vainqueurs. Personnellement visé, Théophile, qui comprend bien la manœuvre et l'enjeu, veut démasquer le complot. Accuser encore Méthode eût été reconnaître que les mesures de répression édictées à son encontre étaient inefficaces et d'autre part parfaitement contre-productives sur le fond, puisque entraînant l'enquête, cette fois-ci conduite dans le but d'aboutir, dans une impasse.

36 Comme nous l'avons vu, le camp des iconodoules avoués est maintenant réduit à sa plus simple expression : Théophile d'Éphèse, Euthyme de Sardes et Joseph de Thessalonique. Tandis que le premier part se cacher, les deux autres se tiennent « dans les refuges qu'ils s'étaient choisis et qu'ils sanctifiaient depuis des années[91] », donc dès le retour autorisé par Michel II, et dont on doit penser qu'ils se situaient dans la capitale même ou a proximité immédiate. Tandis que Joseph est interné à l'hospice de Saint-Sampson[92], Euthyme comparaît devant l'empereur qui ne mâche pas ses mots[93] : « Dis-moi, vieux crétin lubrique, [...] qui des notables (οἱ ἐν τέλει), des gens du peuple et de la classe moyenne a fréquenté assidûment chez toi ? Et qu'as-tu à recevoir tout le monde et à t'entretenir sans cesse avec tous ? Comment et pourquoi ne t'es-tu pas enfermé pour vivre seul, sans parler ni recevoir personne[94] ? » L'accusation impériale dessine l'image saisissante des adversaires de Théophile, de toutes classes, manifestant cette opposition en allant voir les figures de proue de la résistance iconodoule, à commencer par Euthyme, au moment même où se répand la rumeur d'une nouvelle prédiction fatale à l'empereur. À ce stade, nous ne pouvons savoir s'il y a réellement eu complot, et donc si Euthyme est l'âme de celui-ci ; mais il est le point de cristallisation de l'opposition tout à la fois politique et religieuse à Théophile. De plus, Euthyme est un suspect commode et quasi automatique, compte tenu du rôle qu'il a déjà joué dans des complots précédents.

37 Euthyme se défend alors en citant les conditions posées par Michel II : « Là où l'un ou l'autre d'entre vous a un familier, un ami, une propriété, un parent naturel ou spirituel, il pourra s'installer sans qu'on lui en fasse reproche, à Dieu ne plaise ; je vous demande seulement de prier Dieu qui m'a arraché moi aussi à la mort, ce qui m'a fait décider de vous délivrer, tout comme je l'avais été, de vos difficultés[95]. » Qu'y peut-il s'il se trouve à côté du lieu où s'est établi un sanctuaire célèbre où les gens se rendent pour prier ? Euthyme nous apprend ensuite que le patriarche Antoine, dont c'est effectivement le ressort, fait surveiller les lieux pour savoir qui entre dans ce sanctuaire. Compte tenu du passé d'Euthyme, de sa participation jamais vraiment éclaircie au complot de Bardanès Tourkos, il était naturel qu'il fût encore une fois soupçonné ; il doit donc se défendre. Tentant de légitimer le mouvement de foule en sa direction par des motifs pieux, Euthyme avoue en fait que les opposants viennent à lui et Méthode confirme ; mais l'ancien métropolite de Sardes, vieil habitué des complots et bon connaisseur des méthodes de répression employées par l'administration impériale, refuse de révéler le nom de ses visiteurs, qui seraient ainsi dénoncés comme les complices d'un complot que Méthode nie uniquement par omission. Pour cela, Euthyme va encourir la torture.

38 La police d'Antoine Kassimatas n'est donc pas suffisante. Aller prier dans un sanctuaire fameux - pour autant que ce ne soit pas un sanctuaire iconodoule, ce qui semble évident, car nous sommes à Constantinople en plein iconoclasme et en plus l'empereur ne formule pas l'accusation — n'est pas un délit qui justifie le châtiment et, politiquement, on ne peut arrêter tout le monde ; la justice ne suivrait pas. Il faut donc obtenir un début de preuve d'appartenance à un complot. Comme Euthyme est accusé d'être l'auteur du libelle dirigé contre l'Empereur, dont la composition est à l'évidence un délit, s'entretenir avec lui serait une preuve de cette appartenance ; mais les sbires du patriarche ne disposent pas de cette qualité de l'information, de surcroît peu fiable devant un tribunal. Il est donc politiquement indispensable à la répression du complot réel ou supposé d'obtenir d'Euthyme des dénonciations.

39 Théophile expédie alors Euthyme dans l'îlot Saint-André où croupit déjà Méthode, mais il ne renonce pas à le faire parler. Il envoie donc à cet effet le logothète[96], le préposé à

l'écritoire[97] et un manglabite, garde du corps impérial chargé de l'exécution des basses-œuvres. Au bout de dix coups de fouet, Euthyme parle d'une parente du logothète et de l'empereur, évidente provocation, puisqu'il laisse entendre que l'on trouve des iconodoules, voire des comploteurs, jusque dans la famille impériale. On remarquera au passage qu'Euthyme se garde bien de nier. Il résiste à 120 coups de fouet et les tortionnaires repartent écœurés sans l'avoir fait parler[98]. Il était sans doute l'un des points de cristallisation de l'opposition, voire, éventuellement à son corps défendant, le recours potentiel d'un complot qui peut avoir été bien réel ; mais il n'a pas parlé.

40 Le complot pour renverser un tyran, qui plus est hérétique, est en soi légitime ; d'ailleurs, Méthode n'en nie pas vraiment l'existence, ne s'indigne pas de l'accusation. Il est bien placé pour connaître la mécanique des libelles et de la rumeur. Le complot se limitait peut-être au libelle, bien peu de chose en fait, simple action psychologique et qui demeure le seul point qui soit pour nous objectivement prouvé. Mais la répression politique contre ce pôle de l'opposition religieuse qu'est l'un des derniers évêques iconodoules encore vivants est ainsi justifiée. Au patriarche Nicéphore qui refuse tout débat public tant que les exilés n'auront pas été rappelés, les prisonniers libérés et la persécution arrêtée, chacun pouvant défendre ses opinions, l'entourage de l'empereur réplique : « Si chacun pouvait suivre son inclination et se tourner dans la direction qu'il souhaite, si ceux qui ont été condamnés à l'exil étaient autorisés à rentrer et que chacun puisse choisir sa façon de penser sans contrainte, nous nous trouverions aussitôt nus et seuls. Car l'opinion générale le suivrait bientôt [le Patriarche] et notre camp perdrait tous ses partisans[99]. »

41 Si l'évêque de la période du second iconoclasme n'a, dans ses fonctions épiscopales, rien d'original par rapport aux autres périodes, il joue dans la querelle religieuse un rôle très important, et qui apparaît beaucoup plus clairement que lors du premier iconoclasme. Quoi que ait pu faire croire la source abondante que constitue la correspondance de Théodore Stoudite, quel qu'ait pu être le rôle de celui-ci, les évêques sont un enjeu majeur de la lutte entre iconodoules et iconoclastes ; ils occupent une place bien supérieure à l'habitude dans l'hagiographie, tant par le nombre de Vies de saints évêques que par le rôle joué dans l'hagiographie monastique. Ce sont eux, au moins autant que les fonctionnaires impériaux, qui sont chargés de s'assurer de l'iconoclasme notamment des moines, en leur proposant une simple communion et non la souscription des actes d'un concile. Et ce sont eux qui animent la résistance, dont les figures les plus marquantes sont Euthyme de Sardes et Joseph de Thessalonique. Ceux-ci morts, l'on peut sans crainte alléguer que le corps épiscopal, celui qui est en place en 843, est iconoclaste dans sa quasi-totalité. L'on comprend sans difficulté que, devenu patriarche, Méthode, bien placé pour mesurer l'importance des prélats, ait voulu renouveler entièrement le corps épiscopal, preuve, s'il en fallait, de l'extrême importance de ce point.

NOTES

1. Vie de Théophylacte de Nicomédie A, c. 12, p. 78 ; Vie B, c. 6, p. 178 ; Vie de Nicétas de Mèdikion, c. 48, p. XXXII ; Vie d'Euthyme de Sardes, c. 12, p. 39 ; c. 14, p. 41. Cette dernière Vie, dont nous allons voir l'intérêt majeur pour notre sujet et qui est due au futur patriarche Méthode, met Joseph sur le même pied que le héros ; certes, à l'époque où se situent les événements, Théodore est mort, mais Méthode ne cache pas son admiration pour le prélat résistant au véritable péril de sa vie.

2. Sur Taraise, cf. en dernier lieu EFTHYMIADIS, *The Life of the Patriarch Tarasios.* Sur Nicéphore, cf. P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, et *Nikephoros Patriarch of Constantinople Short History*, éd., trad, et commentaire C. MANGO, Washington, D.C. 1990(CFHB 13),p. 1-2.

3. Sur Jean Grammatikos, cf. P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin, notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971, p. 135-147.

4. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 2, p. 23 : « C'est pourquoi nous n'avons pas cherché à interroger quelqu'un qui connût les prémices de la vie d'Euthyme entre son enfance et son âge d'homme. »

5. Vie de Théophylacte de Nicomédie A, c. 3, p. 72.

6. Cette fondation fait l'objet d'une controverse pour savoir si elle est antérieure ou postérieure à la nomination de Taraise comme patriarche : cf. EFTHYMIADIS, *The Life of the Patriarch Tarasios*, p. 12 et 222. Il est permis de penser que ce Michel de Synada a suivi le même cursus que Théophylacte, mais qu'il a pu devenir moine avant l'accession de Taraise au patriarcat. En effet, si l'on en croit la Vie B de Théophylacte (c. 2, p. 172-173), Michel et Théophylacte entrent ensemble au monastère après l'accession de Taraise au patriarcat.

7. Compte tenu de l'unicité de cette information, il serait précieux d'estimer la fiabilité de l'hagiographe sur ce point. Privé de son siège épiscopal par les iconoclastes, Théophylacte est mort en exil peu avant le rétablissement des Images ; Méthode fait transférer la relique dans le sanctuaire édifié par le métropolite à Nicomédie (Vie de Théophylacte de Nicomédie A, c. 18, p. 81-82 ; Vie B, c. 8, p. 181). Le contenu de la Vie A ne permet pas de cerner exactement ni qui était l'hagiographe, nommé lui aussi Théophylacte, ni surtout quand il a écrit ; le plus simple serait d'imaginer que la Vie fut composée à l'occasion de la translation, mais le récit en est si succinct qu'il n'est même pas évident que ce Théophylacte en ait été témoin. Selon que l'écriture se situe sous le patriarcat de Méthode ou de Phôtios ou bien sous celui d'Ignace, l'importance de la référence monastique n'est évidemment pas la même. Quant à la Vie B, anonyme et plus malaisée encore à dater, elle est en tout cas postérieure à la Vie A qu'elle cite explicitement : c. 2, p. 172.

8. Vie de Taraise, c. 24, p. 99. Cf. Vie de Théophylacte de Nicomédie B, c. 4, p. 174 : « on avait besoin d'évêques », dit crûment l'auteur et c'est pourquoi Taraise offre ces postes à Théophylacte et Michel, qu'il avait ordonnés prêtres contre leur gré, du moins à en croire la Vie de Théophylacte de Nicomédie A, c. 7, p. 74.

9. Toutefois, la Vie de Théophylacte de Nicomédie A, c. 8, p. 77-78, associe étroitement la promotion des deux compères à leur métropole respective ; cf. Vie B, c. 4, p. 174. Lors du second concile de Nicée, le métropolite de Nicomédie est un nommé Pierre. On en déduira que Pierre est décédé peu après Nicée et que Théophylacte le remplace immédiatement. Une étude comparée des deux Vies de Théophylacte reste à faire.

10. Ce métropolite de Nicomédie bénéficie d'une certaine historiographie : cf. MANGO -EFTHYMIADIS , *The correspondance of Ignatios the Deacon*, p. 198. Le corps épiscopal étant entièrement renouvelé en 843, il a été alors nommé à ce poste, mais il aurait été déchu avant 846 sur intervention de Iôannikios : Vie de Iôannikios par Pierre, p. 432. S'il s'agit bien du même métropolite de Nicomédie contre lequel le saint met Méthode en garde, il appartiendrait à l'illustre famille des Monomaques, comme Nicétas le Patrice. Comme la mise en garde de Iôannikios vise les Stoudites, les auteurs ci-dessus en déduisent qu'Ignace de Nicomédie était proche de ce parti. Toutefois, l'hagiographe se livre à un facile jeu de mots sur Μονομάχος et θεομάχος ; ce dernier adjectif pourrait faire allusion à une opinion iconoclaste. Comme Ignace de Nicomédie est visiblement un ami d'Ignace le Diacre, qui fut aussi un temps iconoclaste, Iôannikios signifie peut-être à Méthode qu'il a promu à une métropole importante (Nicomédie compte onze suffragants) un prélat suspect d'avoir flirté avec l'hérésie, comme ses amitiés peuvent le laisser soupçonner. Or Méthode, qui tente de se forger un clergé iconodoule sans pour autant tomber sous la coupe des Stoudites et autres zélotes fanatiques, tout à la fois peut avoir nommé sans s'en apercevoir un prélat d'une iconodoulie discutable et ne peut tolérer qu'il reste en place une fois découvert.

11. Sur cet évêché, cf. MANGO - EFTHYMIADIS, *The correspondance of Ignatios the Deacon*, p. 171-172.

12. Correspondance d'Ignace le Diacre, n° 10, p. 46. Dans les documents de la pratique - et Ignace parle souvent comme un bureaucrate -, τῷ μέρει τῆς ἐπισκοπῆς désigne la partie au sens juridique.

13. On interprétera sans doute de la même manière l'allusion contenue dans une lettre adressée par Ignace à un autre suffragant (anonyme : l'adresse conservée est incomplète) : « J'ai reçu avec plaisir ce que tu m'as envoyé et ai été rempli de joie par ton intention », *ibid.*, n° 12, p. 50. Il ne s'agit pas forcément d'un versement en argent, mais au moins d'un cadeau. On peut aussi interpréter la différence de traitement entre les vases sacrés et le versement pour intronisation. Pour la vaisselle sacrée, Ignace avance que la sortie en a été inscrite au *brébion* de la cathédrale ; il n'en va pas de même pour la sportule d'intronisation qui était donc peut-être versée non pas à la caisse de la métropole, auquel cas la somme, versement effectif ou dette, serait apparue au *brébion*, mais au métropolite directement. Ce versement serait non seulement coutumier, mais obligatoire ; il serait personnel et non institutionnel. Il est vrai que, si aucun versement n'a été effectué, le *brébion* pouvait difficilement en faire état et que l'expression qu'emploie Ignace désigne bien « la partie de l'évêché » et non l'évêque en tant que personne. On ne peut trancher ce débat en l'état.

14. Gageons que si Ignace renonce à sa commission, c'est parce qu'il est relégué au monastère de Pikridion : il tente d'y faire oublier son iconoclasme, modéré mais avéré, pour récupérer quelque charge ecclésiastique dans le clergé de Sainte-Sophie ; ce n'est pas le moment de se faire remarquer pour simonie. D'où cette affirmation de gratuité qui, notons-le, n'allait pas de soi, au contraire.

15. Vie de Michel le Syncelle, c. 29, p. 108-110.

16. Correspondance d'Ignace le Diacre, n° 17, p. 58. Notons le terme qualifiant le *topos :* ἀποκεκληρωμένος, que l'on peut aussi traduire par « a été assigné ». Sur le διοικητής, cf. N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IX*e*-IX*e* siècles*, Paris 1972, p. 313.

17. Notons le terme employé, δικαιώματα, qui désigne également les titres de propriété.

18. Correspondance d'Ignace le Diacre, n° ll, p. 48. Sur Noumérika et son évêché, cf. le commentaire de MANGO - EFTHYMIADIS, *The correspondance of Ignatios the Deacon*, p. 172-173, qui font remonter la première mention à la Vie de Théodore de Sykéôn, en prenant toutefois garde que Noumérika est bien en Bithynie et que ces auteurs la situent trop près de Sykéôn, qui est en Galatie.

19. MANGO - EFTHYMIADIS, *The correspondance of Ignatios the Deacon*, p. 173, suspectent que la vraie raison est tout de même financière. On notera au passage l'allusion à un couple don/ contre-don qui laisse entrevoir que, si l'évêque suffragant est supposé verser quelque chose à son

métropolite, il semble bien que le métropolite verse aussi des sportules à ses suffragants au moment de son intronisation, contrepartie de l'avis normalement demandé au ressort concerné comme on l'a vu à propos de Théophane Graptos.

20. D'après le Klètorologion de Philothée, qui date de 899, des métropolites sont invités à la table impériale, durant la période pascale, le lundi (cf. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines*, cité *supra* n. 16, p. 205) et le jeudi de Pâques (*ibid.*, p. 207). Dans ce dernier cas, ils sont au nombre de 12. Parmi les nombreux cas où les métropolites en nombre indéfini sont cités parmi les invités de l'Empereur, c'est ici le seul avec celui de l'Epiphanie (*ibid.*, p. 185) où les métropolites bénéficient d'un traitement spécial et ne figurent pas au sein d'une liste stéréotypée.

21. Notons qu'il part à temps pour s'y trouver pour la fête ; donc le métropolite d'Aphrodisias était parti assez longtemps avant, profitant de l'occasion pour quitter sa résidence et demeurer plus que nécessaire dans la capitale.

22. Correspondance d'Ignace le Diacre, n° 9, p. 44.

23. Cf. *infra* p. 191-192 pour les interventions d'Ignace en ce domaine.

24. Correspondance d'Ignace le Diacre, n° 3, p. 50-52.

25. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 9, p. 35.

26. Correspondance d'Ignace le Diacre, n° 18, p. 62. La Souda (*Souda* 84, éd. A. ADLER, t. 2, Stuttgart 1931, p. 607-608), qui lui consacre une notice, qualifie Ignace de *grammatikos*, littéralement « lettré ». Il y a lieu de penser qu'Ignace a exercé à Constantinople, avant d'accéder à l'épiscopat, des fonctions d'enseignement, mais le cadre n'en est pas clair ; cf. MANGO -EFTHYMIADIS, *The correspondance of Ignatios the Deacon*, p. 7.

27. Cf. D. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick 1968 : orphelinat, p. 249-250 ; *xénon* du Xe ou XIe siècle, p. 200.

28. Vie de Théophylacte de Nicomédie A, c. 8, p. 75 ; vie B, c. 4, p. 175. Cf. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris 1975, p. 97 ; T. S. MILLER, Byzantine Hospitals, *DOP* 38, 1984, p. 53-63, notamment p. 57, et ID., *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore 1985, p. 43, 64, 95-96, 115. A Nicomédie existait un *xénodocheion* public, propriété impériale relevant de la curatorie impériale ; cf. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance*, p. 123, et M. Kaplan, Maisons impériales et fondations pieuses : réorganisation de la fortune impériale et assistance publique de la fin du VIIIe siècle à la fin du Xe siècle, *Byz.* 61, 1991, p. 348-349.

29. Vie de Théophylacte de Nicomédie A, c. 9, p. 75 ; Vie B, c. 4, p. 176.

30. Vie de Théophylacte de Nicomédie A, c. 18. p. 81-82 ; Vie B, c. 8, p. 171.

31. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 12, p. 39. Littéralement : pour avoir nourri les pauvres (ἐπὶ αἰτίᾳ πτωχοτροφίας). Théophile s'échappe en se cachant. Le motif peut surprendre au premier abord. En réalité, même sous le règne de Théophile, personne n'est mis à mort pour simple iconophilie. En revanche, en accueillant, comme Théodore Stoudite y encourageait dans sa correspondance, les iconodoules en fuite et démunis, on les aide dans le combat contre l'orthodoxie officielle et impériale (l'iconoclasme) et l'on constitue de fait une association de résistants. C'est ce crime qui pourrait être puni de mort. En réalité, Méthode exagère : cf. *infra* n. 57 et 95 pour la législation, dont l'ultime loi est prise en 832-833, après la mort d'Euthyme. Ce qui pour nous paraît un raccourci obscur était clair pour les lecteurs de Méthode.

32. Correspondance d'Ignace le Diacre, n° 1, p. 28. Nous avons développé cet aspect dans M. KAPLAN, Quelques remarques sur la vie rurale à Byzance au IXe siècle d'après la correspondance d'Ignace le Diacre, dans *The Dark Centuries of Byzantium (7th-9th c)*, éd. É. KOUNTOURA-GALAKÈ, Athènes 2001 (National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, International Symposium 9), p. 365-376.

33. Correspondance d'Ignace le Diacre, n° 13, p. 50-52.

34. Cf. la discussion sur ce point dans MANGO - EFTHYMIADIS, *The correspondance of Ignatios the Deacon*, p. 174-175.

35. Disposer de sel en quantité peut s'avérer une nécessité dans cette cité pour conserver le poisson du lac. De façon paradoxale, alors même que le poisson du lac de Nicée était réputé à Constantinople (cf. G. DAGRON, Poissons, pêcheurs et poissonniers de Constantinople, dans *Constantinople and its Hinterland, Papers from the Twenty-seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993*, éd. C. MANGO, G. DAGRON, Aldershot 1995 [Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications 3J, p. 58-59), Ignace se plaint de la mauvaise qualité du produit dans une lettre adressée au diacre Nicéphore : Correspondance d'Ignace le Diacre, n° 14, p. 52.

36. *Ibid*, n° 10, p. 46.

37. *Ibid.*, n°s 7 et 8, p. 38-44.

38. *Ibid.*, n° 6, p. 36-38. Nous avons discuté toutes ces procédures et interventions fiscales dans KAPLAN. Quelques remarques, cité *supra* n. 32.

39. Vie de Théodore Stoudite (Vie B), c. 32, col. 149.

40. *Ibid.*, c. 59, col. 169-172.

41. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 11, p. 37. On objectera peut-être que, dès l'époque où il écrit cette Vie, peu après la mort du saint au début du règne de Théophile, Méthode éprouve déjà l'antipathie qui l'opposera aux Stoudites durant son patriarcat. Il n'en aurait pas alors la justification objective - préserver son autorité patriarcale contre les méfaits de l'agitation zélote - qui sera la sienne après 843 ; cf. J. DARROUZÈS, Le patriarche Méthode contre les Iconoclastes et les Stoudites, *RÉB* 45, 1987, p. 15-57. Toutefois, l'orientation globale de Méthode reste claire : ce sont avant tout des évêques qui s'opposent à Léon V, puis à Michel II. Sous Théophile, toute opposition organisée a cessé : il ne reste plus que des héros individuels comme Euthyme.

42. Vie de Michel le Syncelle. c. 18, p. 82.

43. *Ibid.*, c. 25, p. 102.

44. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 9, p. 35.

45. Vie de Théophylacte de Nicomédie, c. 12, p. 78-79.

46. Vie Nicétas de Mèdikion, c. 34-35. p. XXIX-XXX.

47. *Ibid.,* c. 32, p. XXIX.

48. Notons qu'Euthyme de Sardes siège au milieu des métropolites alors qu'il n'a jamais récupéré son siège de Sardes dont il a été destitué pour complot contre Nicéphore Ier et bien qu'il ait été plus ou moins blanchi de cette accusation. Nous y reviendrons. En réalité, s'il n'a pas retrouvé sa métropole, il a échappé à la dégradation et conservé son statut d'évêque, mais sans affectation. Un peu plus tard, convoqué devant Michel II, Euthyme parle sans ménagement et du ton coupant qui lui était habituel en telle circonstance : l'entourage de l'empereur se précipite sur lui et, avant de lui ôter l'habit monastique, lui retire l'étole qui recouvrait ses épaules. Il portait donc encore l'insigne épiscopal (Vie d'Euthyme de Sardes, c. 11, p. 37).

49. Sur cette argumentation, cf. G. DAGRON, *Empereur et prêtre, Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996 (Bibliothèque des Histoires), p. 197-198, et M. KAPLAN, Le saint, l'évêque et l'Empereur : l'image et le pouvoir à l'époque du second iconoclasme d'après les sources hagiographiques, dans *Les images dans les sociétés médiévales : pour une histoire comparée*, éd. J.-M. SANSTERRE, J.-Cl. SCHMITT, *Bulletin de l'Institut Historique belge de Rome* 69, 1999, p. 185-201, notamment p. 186-188.

50. Vie de Pierre d'Atroa, c. 19, p. 11.

51. .*Ibid.*,c. 66,p. 193-195.

52. *Ibid.*, c. 37, p. 145. On remarquera au passage la place des évêques, peu souvent évoqués, comme premiers dépositaires, avant même le saint homme, de la médecine divine ; c'est à eux que la malade, issue de famille aristocratique, s'adresse d'abord.

53. Cf. la Vie d'Étienne le Jeune : aux c. 30-31, Constantin V envoie le patrice Kallistos pour convaincre Étienne de souscrire aux actes de Hiéreia, p. 129-131 ; au contraire, aux c. 42-44, p. 142-145. l'empereur charge une délégation d'évêques et de fonctionnaires du Palais, dont Kallistos, d'obtenir la signature d'Etienne, mais le patriarche se désiste.
54. Tous les évêques de Brousse ne sont pas farouchement iconoclastes : en 824, lors du transfert de la dépouille de Nicétas à Mèdikion. Théostériktos, l'hagiographe, et les moines attendent celle-ci sur le rivage « en compagnie du très saint Paul, évêque de Brousse », Vie de Nicétas de Mèdikion, c. 48, p. XXXII. La relative accalmie dans la rigueur iconoclaste sous Michel II permet vraisemblablement à l'évêque de Brousse d'accueillir sans se compromettre la relique de cet iconodoule inconstant.
55. Vie de Pierre d'Atroa, c. 63, p. 187.
56. Contrairement à ce qui se passait durant le premier iconoclasme, où l'on forçait des suspects à contresigner les actes du concile de Hiéreia, on exige simplement la communion avec les évêques iconoclastes. Pour éviter toute confusion. Théodore Stoudite recommande de ne pas partager le repas avec des iconoclastes ; néanmoins il accepte le salut et la conversation. En revanche, Grégoire le Décapolite, « arrivé en face de l'évêque [d'Otrante], ne le salua même pas parce qu'il était adonné à l'hérésie », Vie de Grégoire le Décapolite, c. 33, p. 99.
57. Vie de Nicétas le Patrice, c. 13, p. 337. En effet, si les évêques n'obtenaient pas de Nicétas ce signe d'adhésion à leur doctrine, ils risqueraient de se voir appliquer l'édit de Théophile promulgué en 832-833 punissant de confiscation au profit de la caisse impériale ceux qui donnent l'hospitalité - donc ne chassent pas - les iconodoules : *ibid.*, c. 4, p. 329, et introduction p. 320. Voir *infra* n. 95 les différentes étapes de la politique répressive depuis l'édit de tolérance de Michel II. Sur la géographie de l'iconoclasme, la recherche mériterait d'être reprise ; cf. H. AHRWKILER, The Geography of the Iconoclast World, dans *Iconoclasm*, éd. A. BRYER, J. HERRIN, Birmingham 1977, p. 21-27.
58. Vie de Pierre d'Atroa, c. 33, p. 137.
59. Vie de Théodore Stoudite (Vie B), c. 42, col. 296. Le thème des Thracésiens avait été illustré sur ce point lors du premier iconoclasme par son stratège Michel Lakhanodrachôn ; cf. en dernier lieu Vie d'Étienne le Jeune, éd. M.-Fr. AUZÉPY, p. 236, n. 272.
60. Notons que Grégoire se garde bien de le qualifier de « faux évêque ». Le prélat aurait pu devenir persécuteur en quelque sorte par défaut. Mais Grégoire n'use pas des formules habituelles de déférence envers un évêque, du type « ta sainteté » ; il emploie une apostrophe méprisante, qui fait de l'évêque un adversaire.
61. Vie de Grégoire le Décapolite, c. 33, p. 96-98.
62. Vie de Pierre d'Atroa, c. 68, p. 197.
63. J. GOUILLARD, La vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode, *TM* 10, Paris 1987, p. 23, n. 2 et p. 30-31, n. 39.
64. *Ibid.*, p. 4. THÉOPHANE, de Boor, p. 449.
65. GOUILLARD, La vie d'Euthyme de Sardes, cité *supra* n. 63, p. 5 et n. 31.
66. Vie de Nicétas de Mèdikion, c. 37, p. XXX.
67. *Ibid.*, c. 36, p. XXX. Notons que cette mention de l'exil précède la réunion, évoquée au paragraphe précédent, d'un concile où des évêques iconodoules sont présents.
68. Vie de Théophylacte de Nicomédie A, c. 14, p. 80 ; Vie B, c. 7, p. 180.
69. Vie de Théophylacte de Nicomédie A, c. 15, p. 80. La Vie B passe sur cette période pour arriver directement à la mort du saint.
70. *Ibid.*, c. 16, p. 80. Il paraît peu vraisemblable que Théophylacte soit devenu évêque de Strobilos.
71. Vie de Théodore Stoudite (Vie B), c. 59, cité *supra* n. 40. Tous ne reviennent pas, comme en témoigne l'exil continu de Théophylacte de Nicomédie.

72. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 12, p. 39. Le texte montre bien que tous les évêques restent libres de leurs mouvements. Voir *infra* les conditions réglementaires mises à cette liberté.

73. Vie de Grégoire le Décapolite, c. 3, p. 64.

74. *Ibid.*, c. 5, p. 65.

75. Vie de Procope le Décapolite, c. 4, p. 314. Cette Vie présente peu de détails concrets et ressemble à nos yeux à un résumé notablement postérieur ; nous ne comprenons pas vraiment en vertu de quoi l'éditeur se borne à un *terminus post quem* autour de 850 (p. 312). En tout état de cause, l'hagiographe dispose de la Vie de Grégoire le Décapolite, d'où il recopie presque *Verbatim* le passage cité.

76. *Theodori Studitœ Epistulœ*, éd. G. FATOUROS, Berlin-New York 1991 (CFHB 31, 1-2), n° 503, t. 2, p. 744-745. Théodore regrette la mort du frère Silas, de l'higoumène Théosôstos et du frère Procope, « et personne ne reste (οὐδεις ἐπιμενεῖ) ». L'éditeur date cette lettre des années 824-826, t. 1, p. 456*.

77. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 12, p. 39.

78. Cf. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, cité *supra* n. 3, p. 123-124. On notera au passage que l'auteur parle, pour la famille de Théodore Stoudite, de « bonne bourgeoisie » là où il s'agit en fait de l'aristocratie de fonction.

79. Sur la révolte de Bardanès Tourkos, cf. W. TREADGOLD, *The Byzantine Revival, 780-842*, Stanford 1988, p. 131-133 ; P. NIAVIS, *The Reign of the Byzantine Emperor Nicephorus 1 (AD 802-811)*, Athènes 1987 (Historical Publications St. D. Basilopoulos. Historical Monographs 3), p. 61-64 et p. 119-121, ouvrage de pure constatation.

80. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 5, p. 25-27.

81. Cf. GOUILLARD, La vie d'Euthyme de Sardes, p. 5, n. 33. Phôtios, un demi-siècle plus tard, dans son Nomocanon (IX, 11), appuie cette conclusion sur le canon 84 des Apôtres (RALLÈS-POTLÈS, t. 1, Athènes 1852, p. 184-185 et t. 2, Athènes 1852, p. 108-109). De même, en 822, le patriarche melkite d'Antioche, Job, se voit frappé d'excommunication synodale pour avoir couronné l'usurpateur Thomas le Slave : *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, trad. J.-B. CHABOT, t. 3, Paris 1905, p. 79 ; GÉNÉSIOS, éd. A. LESMÛLLER-WERNER, I. THURN, *Josephi Genesii regum libri quattuor*, Berlin-New York 1987 (CFHB 14), p. 24 ; THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 55 ; V. GRUMEL, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol. I, Les actes des patriarches. Fasc. II et III, Les regestes de 715 à 1206* (2e éd. revue et corrigée par J. DARROUZÈS), Paris 1989, n° 412, p. 60.

82. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 4, p. 25.

83. *Ibid.*, c. 3, p. 23-25 ; cf. GOUILLARD, La vie d'Euthyme de Sardes, p. 4, n. 27. TREADGOLD, *The Byzantine Revival*, cité *supra* n. 79, p. 113 ; cf. M. CANARD, La prise d'Héraclée et les relations entre Hārūn ar-Rashīd et l'empereur Nicéphore Ier, *Byz.* 32, 1962, p. 345 et n. 1.

84. *Ibid.*, c. 7, p. 29-31. Difficulté supplémentaire vraisemblable : le siège de Sardes n'est sans doute pas resté vacant depuis 803 ; que faire de son titulaire ? Cf. GOUILLARD, La vie d'Euthyme de Sardes, p. 6, n. 36.

85. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 8, p. 31.

86. *Ibid.*, c. 9, p. 32. Nommer Euthyme présente un avantage canonique : le transfert d'un évêque est en principe interdit — ce qui joue à ce moment contre Antoine Kassimatas, évêque de Sylaion, mais cet exemple même montre que l'obstacle n'est pas insurmontable, car Antoine devient patriarche en 821 —, mais Euthyme n'a plus de siège et peut donc occuper celui de Constantinople.

87. Cf. GOUILLARD, La vie d'Euthyme de Sardes, p. 12.

88. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 13, p. 41 ; cf. GOUILLARD, La vie d'Euthyme de Sardes, p. 14. Ironie de l'auteur ou volonté d'afficher son iconodoulie dans une œuvre, la Vie d'Euthyme, qui va également circuler clandestinement et constitue une variante du libelle ?

89. Vie d'Euthyme de Sardes, *loc. cit.* n. précédente.

90. *Ibid.*, c. 13, p. 39.
91. *bid.,c.* 12, p. 39.
92. Cf. GOUILLARD, La vie d'Euthyme de Sardes, p. 41 n. 83. Sur cet hospice, cf. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie : le siège de Constantinople et la patriarcat œcuménique, t.* 3, *Les églises et les monastères*, Paris[2] 1969, p. 561-562. Cf. T. S. MILLER, The Sampson Hospital of Constantinople, *Byz. Forsch.* 15, 1990, p. 101-135.
93. Comme Euthyme va finir ses jours dans la même prison que Méthode, qu'ils vont avoir de nombreuses occasions de s'entretenir, au point que Méthode donne la communion à Euthyme, il se peut que l'hagiographe retranscrive presque *Verbatim* ce que lui a raconté son héros.
94. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 14, p. 41. Notons ici que nous apprenons au passage la contrainte imposée aux iconodoules par Théophile en plus de celle voulue par Michel II et qui sera rappelée ultérieurement : vivre à peu près où bon leur semble, mais seuls et sans recevoir personne.
95. *Ibid.*, c. 14, p. 41-43. On peut penser que, même s'il n'en a pas lui-même profité, puisqu'il a été emprisonné dès son retour à Constantinople, Méthode, comme tous les iconodoules, connaissait par cœur cette prescription qu'il était habitué à citer pour sa défense. Nous pouvons donc tracer l'évolution de la position officielle vis-à-vis des iconodoules impénitents :
- en 820 ou 821, Michel II leur a rendu la liberté d'installation sans restriction, du moment qu'ils s'installent sur leurs propres terres ou qu'ils peuvent exciper d'un lien quelconque avec ceux qui les accueillent ;
- en 829, dans un premier temps, Théophile se contente d'exiger d'eux qu'ils vivent seuls et sans recevoir personne (*supra* n. 94) ; c'est encore le régime en 831 ;
- en 832-833, comme ils en profitent pour comploter contre lui, et pour assurer qu'ils soient rejetés par tous, il promulgue un édit menaçant de confiscation au profit du fisc tous ceux qui donnent l'hospitalité aux iconodoules, précisément ce que Michel II avait autorisé ; cf. *supra* n. 57.
Cf. *supra* n. 31 la façon dont Théophile d'Éphèse aurait même encouru la mort.
96. Sans autre précision, c'est le logothète du drôme, qui est effectivement le chef du service des renseignements ; sur ce point et sur les logothètes du drôme connus à cette époque, cf. GOUILLARD, La vie d'Euthyme de Sardes, p. 9, n. 52 et p. 44, n. 96.
97. Sur l'ἐπὶ τοῦ κανικλείου, cf. *ibid.*, p. 45, n. 97.
98. Vie d'Euthyme de Sardes, c. 18, p. 45-47.
99. Vie du patriarche Nicéphore, p. 191-192, argument repris mot pour mot un peu plus bas, p. 192-193. Cf. P. J. ALEXANDER, Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Century. Methods and Justifications, *Speculum* 52, 1977, p. 238-264, (= ID., *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, Londres 1978, X), en particulier p. 258.

NOTES DE FIN

1. Principales sources utilisées :
Correspondance d'Ignace le Diacre : *The correspondance of Ignatios the Deacon*, éd., trad, et commentaire C. MANGO, St. EFTHYMIADIS, Washington, D.C. 1997 (CFHB 39).
Vie d'Étienne le Jeune (*BHG* 1666), éd. M.-Fr. AUZÉPY, *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre. Introduction, édition et traduction*, Aldershot 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 3).

Vie d'Euthyme de Sardes (*BHG* 2145), éd. et trad. J. GOUILLARD, La vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode, *TM* 10, Paris 1987, p. 21-101.

Vie de Grégoire le Décapolite (*BHG* 711) : *Ignatios Diakonos und die Vita des Heiligen Gregorios Dekapolites*, éd. et commentaire G. MAKRIS, trad. M. CHRONZ, Stuttgart-Leipzig 1997 (Byzantinisches Archiv 17).

Vie de Iôannikios par Sabas (*BHG* 935), *AASS Nov.* II,1, p. 311-384.

Vie de Iôannikios par Pierre (*BHG* 936), *AASS Nov.* II,1, p. 384-435.

Vie de Michel le Syncelle (*BHG* 1296), éd. et trad. M. B. CUNNINGHAM, *The Life of Michael the Synkellos, text, translation and commentary*, Belfast 1991 (Belfast Byzantine Texts and Translations 1).

Vie du patriarche Nicéphore (*BHG* 1335), éd. C. DE BOOR, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula histórica*, Leipzig 1880, p. 139-277.

Vie de Nicétas de Mèdikion (*BHG* 1341), *AASS April* 1, p. XXII-XXXIII.

Vie de Nicétas le Patrice (*BHG* 1342 b), éd. et trad. D. PAPACHRYSSANTHOU,

Un confesseur du second iconoclasme, La vie du patrice Nicétas (t 836), *TM* 3, Paris 1968, p. 309-351. Vie de Pierre d'Atroa (*BHG* 2364), éd. et trad. V. LAURENT, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa*, Bruxelles 1956 (Subsidia Hagiographica 29).

Vie de Procope le Décapolite (*BHG* 1583), éd. St. EFTHYMIADIS, La Vie inédite de S. Procope le Décapolite (*BHG* 1583), *An. Boll.* 108, 1990, p. 307-319.

Vie de Taraise (*BHG* 1698) : *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon*, introd., texte, trad, et commentaire St. EFIHYMIADIS, Aldershot 1998 (Birmingham Byzantine and Ottoman monographs 4).

Vie de Théodore Stoudite par Michel le Moine (Vie B) (*BHG* 1754), PG 99, col. 233-328. Vie de Théophylacte de Nicomédie A (*BHG* 2451), éd. A. VOGT, S. Théophylacte de Nicomédie, *An. Boll.* 50, 1932, p. 67-82.

Vie de Théophylacte de Nicomédie B (*BHG* 2452 c), éd. Fr. HALKIN, *Hagiologie byzantine,* Bruxelles 1986 (Subsidia Hagiographica 71), p. 171-181.

AUTEUR

MICHEL KAPLAN

Université Paris I - Panthéon-Sorbonne

L'apocalyptique byzantine au début du IXe siècle

Pablo Ubierna

1 Les textes apocalyptiques byzantins du début du IXe siècle, qui expriment des espoirs politiques favorables aux empereurs isauriens, s'insèrent dans la tradition apocalyptique qui attend le renversement, imminent, d'une situation d'oppression. Le but de cet article est de montrer les rapports entre ces textes byzantins et les caractéristiques de cette tradition.

UNE DÉFINITION

2 La littérature apocalyptique juive de l'époque hellénistique, dont les caractéristiques définiront le genre, et la littérature apocalyptique chrétienne des trois premiers siècles de notre ère étaient une littérature d'opposition aux pouvoirs politiques — rois hellénistiques pour le judaïsme d'après l'exil, Empire romain pour le christianisme ancien —, vus comme les oppresseurs du peuple de Dieu, peuple qui avait reçu de Celui-ci des promesses que les persécutions semblaient démentir.

3 Après les recueils d'Emil Kautzsch et de Robert Henry Charles au début du siècle[1], une analyse systématique de l'ensemble de la littérature, que les textes anciens aussi bien que la critique moderne ont qualifiée d'apocalyptique, a été récemment menée à bien par la *Society of Biblical Literature Genres Project.* L'un des objectifs de ce travail fut de préciser la catégorie d'analyse de ce que l'on appelle « apocalypse »[2], étant donné que le premier livre à recevoir cette dénomination était le dernier livre du Nouveau Testament[3]. Selon la définition donnée par John Collins une apocalypse est un genre de littérature de révélation dotée d'une structure narrative dans laquelle la révélation passe à travers un être de l'au-delà jusqu'au destinataire humain[4]. Cette forme narrative découvre une réalité transcendante, laquelle est à la fois temporelle, dans la mesure où elle envisage un salut eschatologique, et spatiale, dans la mesure où elle implique un outre monde, surnaturel, de l'au-delà.

4 Cette définition ne nous paraît pas tout à fait appropriée. La notion de « transcendance », par exemple, est vague. Bien que les révélations apocalyptiques concernent les « secrets éternels lesquels sont conçus au ciel » (I Hénoch 9, 6), ceux-ci peuvent être en rapport avec l'astronomie, la météorologie et même avec la bijouterie ou l'orfèvrerie. Le mot *eschatologie*, pour sa part, n'appartient pas au corpus du vocabulaire biblique et son usage n'est pas du tout nécessaire[5]. Mais à notre avis le défaut le plus important de cette définition donnée par Collins est qu'elle ne dit rien à propos du milieu social et politique et rien non plus de la rédaction apocalyptique en elle-même. En outre, la définition est aussi très vaste : elle peut comprendre des textes comme le livre VI de l'*Eneide*, la *Commedia* de Dante et, dans le vaste sens que Bultmann donnait à ce concept, l'évangile de Jean.

5 Je proposerai, à la suite des formulations de John Ashton, une autre définition : une apocalypse serait « un récit rédigé dans des circonstances de troubles politiques, religieux et sociaux, dans lesquelles un ange révèle à un destinataire humain les mystères célestes, autrement cachés, soit de façon indirecte par l'interprétation d'un rêve ou d'une vision, soit de façon directe dans le cas où le prophète a été transporté au ciel afin de recevoir la révélation[6] ».

6 La diffusion du genre fut étudiée aussi dans l'ensemble du monde hellénistique. A notre avis, toute recherche sur l'apocalyptique byzantine doit obligatoirement s'inscrire au sein de ce cadre conceptuel. Le point de départ de l'expérience apocalyptique se trouve sans aucun doute dans les situations de crise sociale, politique, religieuse et culturelle extrême, dont témoigne par exemple le livre de Daniel, œuvre qui a eu à Byzance une énorme influence.

7 Il convient de signaler, d'abord, que le livre de Daniel insiste tout spécialement sur la « fin » ou « l'achèvement » de l'histoire *(qeç)*, ce qui, pour certains, doit être compris dans le sens d'un laps de temps limité *(leqeç shanîm*, « après quelques années », « quelques années plus tard »), et pour d'autres dans un sens absolu et déterminant : « la fin des temps ». Dans cette perspective, qu'on peut appeler « eschatologique », disent ces derniers, le livre reprend l'expression classique *b^{e}'aharit hayyamîm*, mais il faut l'entendre comme « la fin de tous les jours »[7]. Il me semble que l'achèvement de ces tribulations ne doit pas être situé à la fin des temps mais dans un futur proche. Dans toute la partie apocalyptique du livre de Daniel (chap. 7-12), la « fin » ne signifie pas la fin de l'histoire ou du monde mais celle du tyran[8]. C'est en ceci que la littérature apocalyptique est une littérature de circonstance, qui cherche à donner une réponse concrète face aux tribulations. Il s'agit dans ce cas précis d'une réponse culturelle. Face aux mêmes événements, les Maccabées donnent une réponse violente, et la communauté de Qumrân choisit la ségrégation[9]. Il faut enfin tenir compte du fait que la valeur accordée à la « fin », telle qu'elle apparaît dans les derniers chapitres du texte hébreu, n'est pas la même dans les deux versions grecques les plus courantes : la Septante et Théodotion. Toutes deux recourent à l'emploi du même mot, ἔσχατος pour Daniel X, 14, qui recouvre les deux sens. L'un des travaux encore à faire, c'est établir les rapports entre la conception de la « fin » dans le texte biblique de Daniel[10] et dans les *Visiones Danielis.*

8 Ces caractéristiques du genre apocalyptique (qui plusieurs fois exprime une opposition au pouvoir politique) acquièrent une importance majeure au début du IXe siècle lorsqu'elles sont mises en rapport avec d'autres traditions culturelles qui s'avèrent être particulièrement subversives en ce qui concerne l'idée impériale : comme la prolifération de *libelli* ou la tradition « patriographique » d'érudition et de légendes sur les origines et

le destin de Constantinople à travers le message qui se trouve dans l'histoire des monuments de la ville[11]. L'ensemble de textes sera connu au Xe siècle sous le titre de *Patria Konstantinoupoleôs*[12]. Déjà au début du XXe siècle, Charles Diehl attira l'attention sur l'importance des *Patria* dans la survivance des croyances eschatologiques[13]. Paul Alexander a ultérieurement repris l'importance de cette tradition dans le contexte de la tradition apocalyptique[14]. Pour sa part, Paul Magdalino a considéré que : « De la même manière que les *Parastaseis*, la *Diegesis de Hagia Sophia* et les *Patria* nous présentent une image de Constantin, de Justinien et de Constantinople inverse de celle qu'offrent les panégyriques de la cour, [...] les prophéties populaires, dans leur pessimisme, contrebalancent l'optimisme de l'eschatologie impériale[15]. »

9 Ce que nous appelons l'expression culturelle et écrite d'une opposition idéologique et même politique pouvait se canaliser au travers d'un genre extrêmement populaire et conservateur dans ses structures comme la littérature apocalyptique[16]. Même si les apocalypses s'intègrent bien à ce contexte polémique, elles nuancent les positions adoptées par les *Patria* et les *libelli* en disant que le pouvoir tombera et changera mais non qu'il disparaîtra.

AUX ORIGINES DE LA TRADITION BYZANTINE

10 Les circonstances historiques du début du VIIe siècle, guerre perse et invasion arabe, recréèrent, chez les juifs comme chez les chrétiens, les conditions qui avaient donné naissance à la littérature apocalyptique. Ces nouvelles invasions, perses et arabes, suscitèrent dans les territoires où la littérature apocalyptique juive et les espoirs messianiques étaient depuis longtemps enracinés (la Palestine, la Syrie et le nord de la Mésopotamie de langue araméenne) des conditions de persécution et d'oppression analogues à celles qui avaient donné naissance aux textes fondamentaux de la tradition apocalyptique juive (le livre de Daniel, par exemple). On peut citer, comme première approche, des textes juifs anonymes comme l'*Apocalypse de Zorobabel*[17] ou chrétiens comme *La prise de Jérusalem par les Perses* d'Antiochos Stratégios[18], moine de Mar Saba, ou encore l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode*[19].

11 L'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* a été composée originellement au-delà des frontières de l'Empire byzantin : en Mésopotamie pendant les premières décennies de la domination arabe. Cette apocalypse est une histoire du monde selon le schéma de Daniel (les quatre empires), selon la Bible, la *Légende syriaque d'Alexandre*, la *Caverne des Trésors*, l'historiographie arabo-persane, et encore d'autres traditions syriennes[20]. Dans ce texte et au sein d'un schéma eschatologique connu — invasion de peuples ennemis de Dieu, persécution et oppression des croyants, règne de l'Antéchrist et apparition du Messie —, s'insère la légende du Dernier Empereur. Dans les milieux auxquels s'adresse le texte, les populations monophysites, la réalité la plus patente était l'invasion qu'ils subissaient. Cette invasion ne déboucherait pas sur le règne de l'Antéchrist et la restauration qui devait lui faire suite grâce au Messie. Au contraire, l'invasion et l'oppression connaîtraient une fin lors de l'apparition d'un Dernier Empereur qui serait grec.

12 Écrite d'abord en syriaque, la légende fut rapidement traduite en grec et, sous cette forme, est devenue le texte le plus représentatif et le plus copié de l'apocalyptique byzantine[21]. En effet, toute une branche de cette littérature, les *Visiones Danielis*, est une combinaison du Pseudo-Méthode avec des matériaux postérieurs.

13 Le but de ce travail est de présenter deux *Visiones Danielis* du début du IXe siècle : la *Daniel-Diegese* et l'*Apocalypse du Pseudo-Léon de Constantinople.* Ces textes sont de très clairs exemples de la survivance d'une tradition théologique et politique. Cette tradition se continue tout au long du IXe et du Xe siècle avec d'autres textes comme la *Visio Danielis* rédigée en hébreu, l'*Apocalypse* contenue dans la *Vie d'Andreas Salos* et les *Visiones Danielis* commentées par Liutprand de Crémone lors de sa deuxième ambassade à Constantinople [22] ou encore l'apocalypse d'Isaïe[23].

L'APOCALYPSE DE DANIEL OU *DANIEL-DIEGESE*

14 L'édition critique du texte de la *Daniel-Diegese* a été faite par Klaus Berger[24] à partir des trois manuscrits connus offrant deux recensions distinctes. La première recension est attestée par le manuscrit de Montpellier, Bibliothèque municipale 405, f. 105-115 (M dont le titre ne mentionne pas Daniel) et le manuscrit de la Bodleian Library, Canon. 19, f. 145-152 *(B* dont le texte est attribué à Méthode évêque). La deuxième recension est conservée dans un manuscrit de la *Biblioteca Marciana* de Venise (*gr.* VII.22, f. 1-5 [*V* avec attribution à Daniel mais sans le terme de *Diégèse*]).

15 La partie historique de ce texte (chap. 1 à 9) donne la signification, du point de vue religieux, de la période allant de Léon III à l'impératrice Irène. C'est le transfert du pouvoir de Constantinople à Rome, selon le commentateur, c'est-à-dire le couronnement de Charlemagne comme empereur, qui est visé au terme de cette section[25]. La partie eschatologique du texte, quant à elle, véhicule des matériaux plus anciens. Cette dualité histoire-eschatologie est la loi de toute révélation apocalyptique. L'auteur des textes apocalyptiques décrit l'aboutissement eschatologique d'une tranche d'histoire connue.

16 L'apocalypse commence par une invasion de l'Asie Mineure par quatre armées arabes (commandées par « Ismaël » et les « trois enfants d'Hagar »). Ismaël arrive à Chalcédoine par la grande voie du *cursus publicus.* La seconde armée, commandée par Ouales (= Walid) arrive au Thème de Thrakesion en traversant Antioche, la Cilicie et Smyrne. La troisième armée, commandée par un certain Axiaphar, envahit l'Arménie et arrive à Trébizonde. La quatrième, sous Morphosar, arrive à Constantinople par le chemin d'Amaseia, Sinope, Chrysopholis et Damalis. Les Arabes essaient de bâtir un pont de bateaux sur le Bosphore pour envahir la ville. À ce moment-là le Seigneur permet l'apparition d'un empereur, considéré comme déjà mort, lequel, avec l'aide de ses deux fils, vaincra les Arabes. Après la victoire commence un règne glorieux de 33 ans (36 selon le manuscrit d'Oxford) pendant lequel l'empereur donne la paix à son royaume et bâtit villes et églises. Après lui (et après ses enfants aussi) surgira un empereur du Nord, méchant et incestueux. Après cet empereur surgira une femme, étrangère et folle. Constantinople disparaîtra dans la mer. Ne survivra que la colonne de Constantin (thème qui apparaît aussi dans d'autres textes comme l'*Apocalypse d'André Salos*)[26] et l'Empire est donné à Rome. Enfin Daniel règne à Jérusalem, les juifs se rassemblent, apparaît l'Antéchrist, et la chaîne eschatologique se poursuit.

17 L'invasion de l'Asie Mineure est celle des années 717-718, qui s'achève par le siège de Constantinople, et l'empereur libérateur du texte était, sans doute, Léon III. Même si la description de l'invasion arabe se rapporte à celle des années 717-718, le thème de l'avance de forces ennemies (avec quatre chefs) jusqu'à Chalcédoine est très courant dans

la littérature apocalyptique et on le trouve dans la version grecque de la Sibylle Tiburtine et dans une *Vision de Daniel* dont Liutprand fera le commentaire au xe siècle[27].

18 Dans la mesure où on peut accepter les remarques de Cyril Mango[28] à propos de la date du manuscrit d'Oxford (hiver 716-717), il est évident que le texte de Montpellier (manuscrit de base pour l'édition de Klaus Berger) a été rédigé au début du ixe siècle après le couronnement de Charlemagne et avant l'accession de Nicéphore Ier en 802.

19 L'attente eschatologique au viiie siècle est marquée par des prodiges et des terreurs[29] qui correspondent à la fin du sixième millénaire et de l'ère *Annus Mundi II*[30] (AM II) en Occident. À l'approche de la seconde année 6000, le successeur d'Augustin est Bède et le système alternatif de datation est l'*Anno Domini* accompagné de passages de la lettre d'Augustin à Hésyche sur l'impossibilité de connaître la date de l'*Eschaton.* C'est dans ce cadre que le couronnement de Charlemagne eut lieu dans la neutralité de l'an 801, qui était en même temps 6000 *Annus Mundi*[31]*.* L'accession au pouvoir d'Irène[32] fut comprise dans ce sens et utilisée par la propagande carolingienne.

20 Le texte de la *Daniel-Diegese* se montre très favorable au premier des empereurs décrits (chap. 3-5), dont la figure se rapporte autant à Léon III (717-741) qu'à son fils Constantin V (741-775), si l'on tient compte des divergences *compliquées* entre les manuscrits en ce qui concerne la succession des empereurs[33]. Nous penchons plutôt pour Constantin V tant en raison de la durée de son règne (34 années pour Constantin V face aux 36 de *Dan.-Dieg.* 5 :13), de la mention de deux petits-enfants (3 :15, 4 :1,5 :2), et de la lettre K qui indique le nom de l'empereur (3 :12)[34], qu'à cause des descriptions des deux gouvernants suivants (qui coïncident avec Léon IV et Irène, les successeurs de Constantin V).

21 La *Daniel-Diegese* offre de nombreux parallélismes avec l'Apocalypse de Jean, dont la circulation au ixe siècle à Byzance était certainement réduite[35], mais les plus importants sont ceux qui la mettent en rapport avec d'autres textes apocalyptiques, notamment le Pseudo-Méthode et la Sibylle Tiburtine dont nous avons déjà parlé[36]. Signalons, parmi tous ceux qui existent, les parallélismes en relation avec l'apparition de l'empereur vainqueur des ennemis[37]. La manifestation de cet empereur (le *Dernier Empereur* pour plusieurs textes) est toujours associée à des causes en partie surnaturelles. L'apparition inattendue (caractéristique courante dans l'apocalyptique juive) comble les espoirs du psalmiste (Ps. 78 : 65-66) : « Il s'éveilla comme un dormeur, le Seigneur, / comme un vaillant terrassé par le vin. » L'expression relative à l'idée d'inutilité complète que nous voyons dans le texte ne figure pas dans l'original syriaque. La tradition grecque l'a incorporée pour pouvoir expliquer le fait que cet empereur est considéré « comme quelqu'un qui est donné pour mort ». Le côté miraculeux du personnage se trouve justement dans le fait que, indépendamment de la façon dont il avait été considéré, il sera bientôt le vainqueur des Ismaélites[38]. Des textes postérieurs comme l'Apocalypse d'André Salos utilisèrent la *Daniel-Diegese* comme source[39].

22 L'auteur du texte, que nous considérons comme un iconoclaste qui écrivait sur le règne d'Irène et après les décision du VIIe Concile Œcuménique, a pu voir dans le règne d'Irène et le couronnement de Charlemagne (c'est-à-dire le transfert du pouvoir vers l'Occident) le commencement d'une série d'événements liés à la fin du monde.

L'APOCALYPSE DU PSEUDO-LÉON DE CONSTANTINOPLE

23 Le second texte qui nous intéresse ici est l'*Apocalypse du Pseudo-Léon de Constantinople.* L 'édition du texte, due à Ricardo Maisano[40], présente une première rédaction, longue, avec 30 chapitres (rédaction *a*), qui est la plus étendue[41], mais c'est la rédaction *b* qui se révèle comme la plus ancienne, limitée manifestement aux vingt premiers chapitres[42]. Mais même entre les deux manuscrits conservés de la version longue, c'est-à-dire de la plus récente, les variantes sont si importantes qu'il faut supposer la perte de beaucoup de témoins.

24 Attribuée tout d'abord à Léon (Stipa 1134-1143), patriarche de Constantinople (selon le manuscrit de la *Bibliotheca Marciana* en très mauvais état)[43], l'œuvre fut ensuite correctement rendue à Léon, prêtre de Constantinople (à partir du manuscrit H d'Andros, le second à donner un nom d'auteur), d'autant que le texte s'adapte mal au personnage de Léon, patriarche conservateur et lié à la dynastie des Comnènes. L'ouvrage nous offre une image contraire à la figure de l'empereur et même à la ville de Constantinople et semble donc refléter les intérêts et la mentalité d'un groupe monastique (qui rappelle les persécutions que subirent leurs frères pendant l'iconoclasme) plutôt que ceux de la hiérarchie de la capitale.

25 Si l'on cherche à établir les étapes de la formation d'une œuvre où les allusions historiques ne font pas défaut, mais sont fort inégalement réparties, on arrive à voir assez nettement que la dernière rédaction (*b*) doit remonter au tout début du IXe siècle, plus précisément, semble-t-il, au temps de Nicéphore Ier et de son malheureux fils Staurakos (802-811). C'est sous le règne de ce dernier que l'auteur voit venir la fin des temps.

26 Au contraire de la *Daniel-Diegese*, très proche de divers textes de la tradition apocalyptique, l'*Apocalypse du Pseudo-Léon de Constantinople* n'offre de ressemblances qu'avec l'*Apocalypse apocryphe de Jean*[44]. Par ailleurs une grande partie de son information historique provient de l'œuvre de Théophane.

27 La structure du texte est la suivante : dans les chapitres 1-3, le narrateur part du discours apocalyptique dans Mt. 24 :3 et suiv. (et attribue à Daniel la suite du récit) pour décrire les événements qui se succéderont à la fin des temps. Aux derniers jours, écrit-il, le pouvoir tombera entre les mains d'un empereur mauvais, dans la ville des sept collines[45], qui s'opposera à l'Église. Dans les chapitres 4-11, sous l'influence du démon, l'empereur tente de se faire adorer par le peuple sous l'aspect d'une icône qui le représente entre le Christ et la Vierge. Les moines s'y refusent et rappellent l'impiété de Nabuchodonosor. Le chef des moines, appelé Etienne, qui avait maintenu une longue discussion avec l'empereur, est tué lorsqu'il refuse d'adorer l'image en question. Le corps du moine monte au ciel et la persécution dure encore quarante jours. Dans le chapitre 12, un moine persécuté se réfugie en Égypte et y convertit ses persécuteurs. Les chapitres 13-20 racontent la mort de l'empereur inique et ennemi des moines des mains d'un ange. Lui succède un souverain pire mais sous le règne duquel viendra d'Orient un peuple exterminateur qui purifiera l'empire par ses attaques. Ce souverain pieux aura pour successeur une impératrice impie qui fera de nouveau triompher le péché. Un homme appelé Constantin surgira pour l'abattre, homme qui, pour la dernière fois, restaurera la vrai foi et honorera les moines. Après lui viendra le règne d'Archelao, époque à laquelle surgira l'Antéchrist. Les chapitres

21-29 décrivent le règne de l'Antéchrist, sa victoire à Jérusalem sur Hénoch et Elie, la victoire finale de Dieu et la fin du monde[46]. Dans le dernier chapitre Daniel affirme la sincérité de sa prophétie.

28 La série d'empereurs qui figure dans la première partie du texte correspond aux souverains de la dynastie syrienne, de Léon III à Nicéphore Ier, après qui, selon l'auteur, surgiraient l'Antéchrist et la fin du monde. À partir de cela, l'éditeur du texte a supposé que la rédaction devait se situer à l'époque de Nicéphore (802-811) ou peu après, surtout si nous tenons compte de sa dépendance envers l'œuvre de Théophane[47]. Je voudrais maintenant m'arrêter sur quelques aspects historiques du texte.

29 Dans sa description du début de la fin des temps[48], l'auteur mentionne l'apparition des faux prophètes (1. 13-15). Il fait référence à l'apparition vers 721 d'un étrange personnage [49] (syrien ou palestinien selon Théophane) qui s'adressa aux communautés juives pour leur annoncer qu'il était le Messie. Le fait est rapporté, ainsi que le dit Théophane, sans aucune référence aux informations données par d'autres auteurs du Proche-Orient (comme dans la chronique du Pseudo-Denys de Tell-Mahré qui constitue le récit le plus long, et contemporain, sur ce personnage[50]). À la suite de cette description commencent les allusions historiques. Lorsqu'il annonce (1. 19-20) qu'au commencement des derniers temps seront construites de nouvelles villes et seront colonisées les zones de désert, l'auteur s'éloigne considérablement du répertoire classique des *Visiones Danielis.* Cette mention de travaux de reconstruction, dus essentiellement à Constantin V, provient aussi de Théophane (p. 440, 1. 17-19)[51].

30 Par la suite, aux lignes 25-27 (et selon Théophane, p. 412, 1. 6-19, et p. 422, 1. 25-28, tremblements de terre à Constantinople en 740 et en Palestine en 747), lorsque l'auteur se réfère à la succession des tremblements de terre et des catastrophes (thème déjà présent dans le discours de Jésus dans Mt. 8 :24), il ne les interprète pas de manière allégorique, comme le fit la tradition patristique, mais de manière littérale, comme un fidèle écho de sa vision. Aux lignes 50-53, il rappelle que l'arrivée de la lignée mauvaise qui régnera sur la ville des sept collines sera accompagnée par des inondations, et ce thème semble également être suggéré par Théophane, dans la mesure où celui-ci met en rapport l'inondation d'Édesse de 723 (p. 403, 1. 10-11) avec le début de l'activité iconoclaste de Léon III.

31 Mais la dépendance la plus grande envers Théophane se trouve dans la description de Constantin V comme prédécesseur de l'Antéchrist ou comme l'Antéchrist en personne, surtout en raison des persécutions des années 766 et 711[52]. Le successeur de l'empereur impie est défini comme un bon ami des moines et il n'est pas difficile de l'identifier avec la figure de Léon IV qui, comme le signale Théophane (p. 449, 1. 14 et suiv.), mena une politique conciliatrice.

32 Si l'on tient compte du fait que, comme nous l'avons dit, l'auteur exprime la vision d'un groupe monastique, ses opinions relatives à l'impératrice Irène[53] sont pour le moins surprenantes. Il ne faut pas oublier que ce que nous savons d'elle provient autant de Théophane que d'autres sources monastiques comme Théodore Stoudite. L'empereur qui lui succéda restaura l'orthodoxie et nous devons y voir Constantin VI. Cette vision favorable ne nous paraîtra plus aussi surprenante si nous tenons compte des textes apportés par Paul Speck[54]. Notre auteur deviendrait ainsi le porte-parole d'un petit cercle monastique qui soutenait la politique de Constantin VI.

33 Nous avons voulu montrer que la littérature apocalyptique, qui respectait les clichés d'une tradition bien établie, fut au début du IXe siècle un genre de plus parmi ceux qui exprimaient les diverses filiations politiques de cette période. Mais notre tableau de la littérature apocalyptique au début du IXe siècle n'est pas complet.

34 En 827 une armée arabe venant de l'Afrique du Nord aghlabide débarqua en Sicile. Ses conquêtes devinrent les bases militaires pour l'établissement d'un émirat quasi autonome à Palerme en 831 et pour la conquête de l'île entière au cours du IXe siècle. Dans une *Vision de Daniel*, conservée en vieux-slave, mais sans doute traduite d'un original grec, se trouve un récit qui se rapporte à la Sicile[55]. De même, des deux textes, bien connus, que Liutprand vit à Constantinople, le plus important était une *Vision de Daniel* rédigée dans les complexes milieux politiques de Sicile ou de l'Italie du Sud.

35 Ce texte introduit une modification importante au cœur d'un sujet fondamental pour la littérature apocalyptique byzantine : la légende du Dernier Empereur. Pour la première fois cet empereur ne sera pas grec, mais franc. Dans le texte de Liutprand, il n'est pas certain que celui-ci ne projette pas sur le texte inconnu qu'il commente (qui à notre avis est un texte du IXe siècle) une interprétation pro-latine parfaitement polémique. Il est vrai qu'il n'est pas facile de déduire de son texte le contenu du texte grec, mais le IXe siècle a connu d'autres textes apocalyptiques, comme la *Daniel-Diegese*, dans lesquels on peut trouver des interprétations pro-latines du devenir historique.

36 Les textes apocalyptiques du début du IXe siècle sont mieux compris comme une tentative pour contrebalancer une littérature favorable à la politique iconodoule[56]. Ils expriment une vision théologique qui rend à nouveau aux empereurs isauriens leur place dans l'histoire et dans l'économie du salut. Au début du IXe siècle les opprimés attendent toujours, comme Isaïe, ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή[57].

37 L'utilisation de la littérature apocalyptique dans un but politique continue tout au long du siècle[58]. Se poursuivent, de cette façon, les efforts des érudits pour déchiffrer les énigmes des textes de la tradition apocalyptique et oraculaire. Calculs chronologiques, textes exégétiques et nouvelles datations seront le cadre conceptuel à travers lequel s'exprimeront les espoirs théologiques concernant, en même temps, le destin final et collectif de l'humanité et le destin politique d'une société, la byzantine, qui préfigure l'avenir.

NOTES

1. E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900. R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 vol., Oxford 1913.

2. *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, éd. J. J. COLLINS, Missoula 1979 (SEMEIA 14). La définition d'un ensemble d'écrits comme « apocalyptiques » fut faite par F. LÜCKE, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur*, Bonn 1832. Une synthèse, utile quoique incomplète, de la tradition académique relative à l'étude de la littérature

apocalyptique se trouve dans J. J. COLLINS, *The Apocalyptic imagination : an introduction to the Jewish matrix of Christianity*, New York 1984.

3. M. SMITH. On the history of *ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ* and *ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ*, dans *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, éd. D. HELLHOLM, Tübingen 1989, p. 9-20.

4. J. J. COLLINS, Introduction : Towards the Morphology of a Genre, dans *Apocalypse*, cité *supra* n. 2, p. 9.

5. Une enquête précise a été faite par J. CARMIGNAC, Les dangers de l'eschatologie, *New Testament Studies* 18, 1971. p. 365-390, et dans *Le mirage de l'eschatologie*, Paris 1979.

6. J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, p. 386.

7. E. LIPINSKI , *be' aharit hayyamîm* dans les textes préexiliques, *Vetus Testamentum* 20, 1970, p. 445-450, et P. GRELOT, Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel, dans *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris 1977 (Lectio Divina 95), p. 63-109.

8. Lipinski lui-même reconnaîtra ceci quand il dira, à propos de l'expression *be' aharit hayyamîm :* « On admet aujourd'hui que son sens premier est "dans les jours à venir" et non "à la fin des jours" [...]. C'est seulement dans Dan. X, 14 que la formule est employée dans un contexte apocalyptique qui peut colorer le sens. Dans les autres cas, elle vise des événements de l'histoire. Leur éventuelle portée salvifique, due à l'intervention de Dieu, ne leur enlève rien de leur caractère intra-mondain et historique », *op. cit.*, p. 445.

9. Pour désigner la fin d'une époque ou d'un âge, l'hébreu emploie l'expression *'et qeç* (Dan. VIII, 17 ; XI, 35). M. DELCOR, *Le livre de Daniel*, Paris 1971, p. 212-213, signale ses réserves quant à la valeur de l'expression au temps de Qumrân et de la rédaction des LXX.

10. Pour un auteur juif du Xe siècle comme le caraïte Japhet ben Ali, la conception de la « fin » dans le livre de Daniel, chap. 11, 40, est toujours en rapport, à la fois, avec la « fin » du pouvoir islamique et de la persécution contre Israël. D. S. MARGOLIOUTH, *A Commentary on the Book of Daniel by Jephet ibn 'Ali the Karaite*, Oxford 1889 (Anecdota Oxoniensia. Semitic Series), p. 133,1. 8 s., traduction anglaise, p. 71. La méthode exégétique de Japhet ben Ali mettait le texte biblique en rapport avec les événements historiques de son temps et la méthode est devenue courante chez les héritiers byzantins de Japhet.

11. G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des « Patria »*, Paris 1984 (Bibliothèque byzantine. Études 8). Le texte se trouve dans les *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, éd. Th. PREGER, Leipzig 1901.

12. La compilation finale du Xe siècle comprenait, en outre, trois textes antérieurs au Xe siècle : a) un extrait de l'*Histoire d'Hésychios de Milet* sous le nom, qui aura du succès, de *Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως*, b) une compilation historique connue comme *Παραστάσεις σύντομοι* χρονικαί datée du VIIIe siècle et c) un récit (VIIIe-Xe siècle) sur la construction de Sainte Sophie. Cf. DAGRON, *Constantinople imaginaire*, cité note précédente, p. 21-48. La datation des *Patria* vers la fin du VIIIe siècle est acceptée d'une façon presque universelle. Pour une mise à jour du problème de la datation après l'œuvre de Dagron, voir I. ŠEVČENKO, The Search for the past in Byzantium around the year 800, *DOP* 46, 1992, p. 279-293.

13. Ch. DIEHL, De quelques croyances byzantines sur la fin du monde, *BZ* 30, 1929-1930, p. 192-196.

14. P. ALEXANDER, Historiens byzantins et croyances eschatologiques, dans *Actes du X1T Congrès International des Etudes Byzantines* (*Ochride, 1961*), Belgrade 1964, t. 2, p. 1-8 (= ID., *Religious and Political Thought in the Byzantine Empire*, Londres 1978, XV).

15. P. MAGDALINO, The history of the future and its uses : prophecy, policy and propaganda, dans *The Making of Byzantine History*, éd. R. BEATON, Ch. ROUECHÉ, Aldershot 1993, p. 30.

16. Face à la prophétie subversive de la déroute des ennemis de Dieu et de l'instauration du royaume des justes à la suite de la Parousie qu'annonce le chapitre XX de l'Apocalypse de Jean, l'Orient choisit, de manière plus ou mois nette, d'exclure l'ensemble de ce texte du canon, même s'il faut accepter que les pratiques en terme de canons et d'apocryphes varièrent dans l'histoire

des communautés chrétiennes. En Occident, en revanche, l'Apocalypse de Jean fut acceptée, mais son exégèse évolua vers des positions plus ecclésiastiques (et moins déstabilisantes) : P. FREDRIKSEN, Apocalypse and Redemption in Early Christianity, *Vigiliae Christianae* 45, 1991. p. 151-183. Pour la canonicité de l'Apocalypse à Byzance, voir F. WINKELMANN, Die Bewertung der Barbaren in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker, dans *Das Reich und die Barharen*, éd. E. CHRYSOS, A. SCHWARCZ, Vienne-Cologne 1989, p. 221-235, et B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*, Oxford 1987. p. 209-217.

17. Le texte hébreu fut publié avec une traduction française par I. LÉVI, L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès, *RÉJ* 68, 1914, p. 129-160. Une version réduite de ce texte se trouve dans A. JELLINEK, *Bet ha-Midrasch : Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur.* Jérusalem 1967[3]. t. 2, p. 54-57. II convient de souligner que des textes apocalyptiques de ce genre existèrent, en dépit de l'attitude négative adoptée par le rabbinat (lors de l'uniformisation du judaïsme survenue après la destruction du Second Temple) envers un genre comme la littérature apocalyptique qui exigeait un « surplus » de révélation. Le judaïsme rabbinique fondait son enseignement exclusivement sur la Torah et la tradition. Par ailleurs, l'apocalyptique peut adopter des caractéristiques initiatiques qui la distancieraient des milieux officiels. Il ne faut pas oublier non plus que le grand développement de l'apocalyptique dans les milieux chrétiens peut avoir suscité la méfiance du rabbinat. Au-delà de ces considérations, signalons que les textes apocalyptiques non seulement continuèrent à surgir et à circuler, mais encore eurent une influence sur le développement de la théologie juive : le cas le plus net est celui de la résurrection, dont les pharisiens disent qu'elle est formellement enseignée par la Torah. alors que les sadducéens la nient. Voir K. HRUBY. L'influence des apocalypses sur l'eschatologie judéo-chrétienne, *Orient Syrien*, 1966, p. 291-320. Il convient de tenir compte du caractère messianique de cette littérature apocalyptique juive du début du VII[e] siècle, car c'est là l'une des influences principales que Paul Alexander trouvera pour interpréter l'apparition de la légende du Dernier Empereur à la fin de ce même siècle, en dépit du fait que la critique n'ait pas jugé substantielles les raisons données par Alexander (P. ALEXANDER, The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 41, 1978, p. 1-15). Bernard McGinn pensera que « Paul J. Alexander argued that the creation of the myth of the Last World Emperor by the Pseudo-Methodius in the seventh century took place under the influence of Jewish messianism. I find the evidence advanced too hypothetical to be convincing... ». dans B. MCGINN. Awaiting an End: Research in Medieval Apocalypticism. 1974-1981. *Medievalia et Humanistica*, new series 11, 1982, p. 267.

18. Le texte géorgien qui a survécu, a été édité en même temps que la traduction latine par G. GARITTE, *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, 2 vol., Louvain 1960 (CSCO 202-203). Des rédactions arabes plus complètes furent publiées par le même G. GARITTE, *Expugnationis Hierosolymae A.D. 614 : Recensiones Arabicae*, 4 vol.. Louvain 1973-1974 (CSCO 340-341, 347-348).Il existe une traduction anglaise de F. C. CONYBEARE, Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in A.D. 614, *English Historical Review* 25. 1910, p. 502-517. Pour un sommaire du contenu, voir B. M. WHEELER, Imagining the Sasanian Capture of Jerusalem, *OCP* 57. 1991. p. 69-85, et B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII[e] siècle*, 2 vol., Paris 1992.

19. L'origine de la légende, comme nous le verrons, semble devoir être située dans la tradition syriaque relative à Alexandre le Grand, ainsi que le démontrent divers articles de G. J. Reinink (voir tout d'abord G. J. REININK, Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodius, *BZ 15*, 1982, p. 336-344 ; Id., Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, dans *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, éd. W. VERBECKE. D. VERHELST, A. WELKENHUYSEN, Louvain 1988, p. 165-187. et ID., Ps.-Methodius : A concept of History in Response to the Rise of Islam, dans *The Byzantine and Early Islamic Near East.* I, *Problems in the Literary Source Material*, éd. A. CAMERON, L. 1. CONRAD, Princeton 1992, p. 149-187). 11 est frappant

de constater qu'Alexander n'a pas utilisé à l'appui de sa thèse *l'Apocalypse de Zorobabel*, non plus que le texte de *Qirili* (voir E. FLEISCHER, Solving the *Qirili* Riddle. *Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies* 54-53, 1984-1985, p. 383-427. en hébreu). Par contre la tradition impériale byzantine influença la tradition juive. Certains textes juifs postérieurs sont en rapport avec les efforts militaires byzantins comme une partie de la *Prière du Rabbi Shime'ôn bar Yôhay* qui doit être lue dans le contexte de la campagne de Tzimiskès en Palestine (voir B. LEWIS, An Apocalyptic Vision of Islamic History. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 1950. p. 308-338, et ID., On that day. A Jewish apocalyptic poem on the Arab Conquest, dans *Mélanges d'Islamologie dédiés à la mémoire de Armand Abel*, Leyde 1974, p. 197-200), textes qui devraient à notre avis être reconsidérés. Même la tradition littéraire médiévale relative à Alexandre était aussi très répandue parmi les juifs, comme en témoigne la tradition textuelle qui aboutit à la traduction juive de l'*Historia de Preliis Alexandri* (voir W. J. VAN BEKKUM, *A Hebrew Alexander Romance according to MS London, Jews' College no. 145*, Louvain 1992). Les postulats d'Alexander trouvent un écho dans la thèse de Gilbert Dagron quant à l'importance du messianisme juif dans l'élaboration de l'idéologie politique byzantine ; il faudra prendre en considération l'influence que celui-ci a pu avoir sur l'un des aspects les plus significatifs de la propagande impériale, les débuts de la « légende du Dernier Empereur ». G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 327 : « [...] le messianisme judaïque a proposé à l'histoire chrétienne, avec son mélange des deux tribus, un modèle de mixité du pouvoir ; et tout un courant chrétien a eu le souci d'établir une continuité entre le judaïsme et le christianisme au lieu d'accentuer une rupture, de valoriser le passé judaïque au lieu de le stériliser, de rejudaïser le christianisme au lieu de le déjudaïser. » Bien que la polémique entre Alexander et Reinink ait été tranchée en faveur de ce dernier, *pace* les efforts de Harald Suermann pour concilier les deux positions (voir H. SUERMANN, Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios, *Orlens Christianus* 71, 1987, p. 140-155), la légende syriaque du Dernier Empereur a encore, à mon avis, un autre rapport avec le messianisme juif : celui de la confrontation. Dans la Syrie et la Palestine du VII[e] siècle, la tradition juive attendait, depuis des siècles, la disparition de l'Empire romain comme signe de la proximité de l'arrivée du Messie (c'est clair dans l'apocalypse de Zorobabel). Bien que la Légende syriaque du Dernier Empereur fût une réponse chrétienne à l'apparition de l'Islam (et aussi à la propagande musulmane comme l'avait signalé Reinink), elle était très utile également contre une autre tradition, la tradition messianique juive, qui comptait, elle aussi, sur la fin de l'empire chrétien. Pour un résumé des positions juives jusqu'au VII[e] siècle voir J. DAN, Armilus : The Jewish Antichrist and the origins and dating of the *Sefer Zerubbabel*, dans *Toward the Millenium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*, éd. P. SCHÄFER, M. COHEN, Leyde-Boston-Cologne 1998, p. 73-104.

20. Même avec des influences juives dans ces dernières. Voir S. BROCK, Jewish Traditions in Syriac Sources, *Journal of Jewish Studies* 30, 1979, p. 212-232, et A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leyde 1970, pour les détails bibliographiques des traductions syriaques desdits textes « apocryphes ». Il est vrai qu'il « faut bannir toute définition qui partirait d'a-priori théologiques [...] il faut accepter que les processus d'élaborations textuelles, d'expressions et de créations littéraires sont un fait permanent dans l'histoire des Églises et communautés juives et chrétiennes [...]. Le fait apocryphe n'est pas un corpus, c'est une fonction inhérente à l'institution de l'Écriture », selon l'expression d'A. DESREUMAUX, La place des textes apocryphes dans la littérature syriaque. *Parole de l'Orient* 20, 1995, p. 61-72.

21. Une édition critique des versions syriaques et une traduction ont été faites par G. J. REININK. *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, 2 vol., Louvain 1993 (CSCO 540-541). Le texte grec (correspondant à quatre traditions, les trois dernières dépendant de la première) fut édité par le philologue russe V. ISTRIN, *Otkrovenie Mefodija Patarskago*, 2 vol., Moscou 1897. Les textes grecs furent l'objet par la suite de nouvelles éditions critiques : par A. LOLOS, *Die Apokalypse des Ps.-Melhodios*, Meisenheim am Glan 1976 (Beitrage zur klassischen Philologie 83), et du même auteur.

Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios, Meisenheim am Glan 1978 (Beiträge zur klassischen Philologie 94) ; et par W. J. AHRTS, G. A. A. KORTEKAAS, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, 2 vol., Louvain 1998 (CSCO 569-570).

22. Il nous semble qu'il est correct de parler d'une époque « classique » de l'apocalyptique byzantine, jusqu'au Xe siècle. À partir du XIe siècle on observe un silence de plus en plus marqué du côté des intellectuels en ce qui concerne les problèmes eschatologiques, même si la légende du Dernier Empereur ne fut pas absente de la spéculation des propagandistes byzantins tout au long du XIIe siècle. Voir P. MAGDALINO, The Phenomenon of Manuel I Komnenos, dans *Byzantium and the West : C.850-c. 1200*, éd. J. D. HOWARD-JOHNSTON, Amsterdam 1988 (= *Byzantinische Forschungen* 13), p. 188-189 (= ID., *Tradition and transformation in medieval Byzantium*, Aldershot 1991, IV). c'est également sous le règne de Manuel Ier Commène que les « Oracles de Léon le Sage » furent compilés sous la forme que nous leur connaissons. Voir C. MANGO, The Legend of Leo the Wise. *ZRVI* 6, 1960. p. 59-93. À notre avis l'époque des croisades et les derniers siècles de l'histoire byzantine possèdent leurs propres caractéristiques en ce qui concerne les espoirs eschatologiques. Pour la tradition apocalyptique sous les Paléologues, voir M.-H. CONGOURDEAU, Byzance et la fin du monde. Courants de pensée apocalyptiques sous les Paléologues, dans *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, éd. B. LELLOUCH, St. YERASIMOS, Paris 1999, p. 55-97.

23. L'apocalypse ou légende grecque d'Isaïe (*BHG* 958) est un précis de l'*Ascension d'Isaïe.* Le *terminus ad quem* pour la composition est la date du manuscrit Palat. gr. 27 du XIe siècle. Pour le *terminus a quo*, voir les remarques des éditeurs : *Ascensio Isaiae*, éd. P. BETTIOLO, A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, C. LEONARDI, E. NORELLI, L. PERRONE, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 7), p. 28 et 323 s.

24. *Daniel-Diegese*, éd. K. BERGER, *Die griechische Daniel-Diegese. Eine altkirchliche Apokalypse. Text, Übersetzung und Kommentar*, Leyde 1976.

25. IX, p. 15 :τῷ γὰ ρ καιρῷ ἐκείνῳ ἀρθήσεται ἡ βασιλεία ἐκ τοῦ Βυζαντίου καὶ δοθήσεται ἐν τῇ Ρώμῃ.

26. DAGRON, *Constantinople imaginaire*, cité *supra* n. 11, p. 315-330.

27. P. J. ALEXANDER, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek Dress*, Washington, D.C. 1967, p. 20 : καὶ ἀναστήσουσαι δύο βασιλεῖς ἀπὸ ᾿Ανατολῆς καὶ δύο ἀπὸ Συρίας, καὶ ἔσονται οἱ ᾿Ασσύριοι ὡς ἡ ἄμος τῆς ᾿Ανατολῆς ἕως Χαλκηδονίαι, et LIUTPRAND DE CRÉMONE, *Relatio de Legatione Constantinopolitana*, éd. B. SCOTT, Londres 1993, chap. XXXIX, p. 14 : *praevalere debent adeo Assyrii, ut in Chalcedoniam usque [...] postestative cuncte debeant obtinere.*

28. C. MANGO, The Life of St. Andrew the Fool reconsidered, [Appendix], *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 2, 1982, p. 310-313.

29. Voir la biographie de l'archevêque *Gracioso* de Ravenne (786-789) par le prêtre *Agnelo.* Cf. *Liber pontificalis ecclesiae Rauennatis*, éd. P. HOLDER-EGGER, p. 165-166 (MGH, Script. Rer. Lang, p. 384 s.), et aussi les *Revelationes* du moine Jean, *Codex Carolinus* (MGH, Epist. III, p. 625, éd. GUNDLACH) parmi d'autres exemples qu'on trouve aussi en Espagne et en Angleterre.

30. R. LANDES, *Millenarismus absconditus.* L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Âge jusqu'à l'an Mil, *Le Moyen Age* 98, 1992, p. 355-377, et ID., Sur les traces du *Millenium* : la « *Via Negativa* », *Le Moyen Age* 99, 1993, p. 5-26.

31. Le jour de Noël était le premier jour de l'an pour les Carolingiens. R. LANDES, Lest the Millenium be Fulfilled : Apocalyptic expectations and the pattern of western chronography 100-800 CE, dans *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, cité *supra* n. 19, p. 137-211 ; J. GIL, Los terrores del año 800, dans *Actas del Simposio para el estudio de los códices del « Comentario al Apocalipsis » de Beato de Liébana*, t. 1, Madrid 1978, p. 217-247, et W. BRANDES, « Tempora periculosa sunt ». Eschatologisches in Vorfeld der Kaiserkrönung Karls des Grossen, dans *Das frankfurter Konzil von 794*, éd. R. BERNDT, Mayence 1997, p. 49-79.

32. THÉOPHANE, *Chronographia*, éd. C. DE BOOR, Leipzig 1883, t. 1, p. 472,1. 21-22. Le thème se trouve déjà dans la tradition sibylline. A. VASSILIEV, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Moscou 1893, p. 46. Voir W. OHNSORGE, *Abendland und Byzanz*, Weimar 1958, p. 19 s., et H. MÖHRING, Karl der Grosse und die Endkaiser-Weissagung : der Sieger über den Islam kommt aus dem Westen, dans *Montjoie : Studies in Crusade History in honour of Hans Eberhard Mayer*, éd. B. KEDAR, J. RILEY-SMITH, R. HIESTAND, Aldershot 1997, p. 1-19.

33. *Daniel-Diegese*, éd. BERGER, p. 32-39.

34. Beaucoup pensent cependant que le K se réfère à « Konon », prénom de Léon, et les différences avec le manuscrit d'Oxford qui indique les lettres H (Héraclius ?) ou T, comme commencement du nom, ont amené un certain nombre de spécialistes à penser à Théodose III. Voir W. BOUSSET, Beiträge zur Geschichte der Eschatologie, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 20, 1900, p. 103-290 ; spécialement p. 288 s. La mention des empereurs à partir de la lettre par laquelle commence leur nom est un fait récurrent dans la littérature sibylline qu'elle distingue de la tradition de l'Apocalypse de Jean dans le NT puisque on y mentionne (13 :189) l'apparition de la seconde bête qui est identifié au nombre 666.

35. Signalons les ressemblances entre la description que fait l'Apocalypse de Jean 6 :15 (« Les rois de la terre, les dirigeants, les chefs militaires, les riches, les puissants, et tous les autres, esclaves ou libres, se cachèrent dans les cavernes et parmi les rochers des montagnes ») et celle qui apparaît dans la *Dan.-Dieg.* 3. Ap. 6 :16 est repris dans *Daniel-Diegese*, éd. BERGER, 12 :18, p. 16 : δεόμενοι δὲ παρακαλοῦντες τὰ ὄρη καὶ λέγοντες καλύψατε ἡμᾶς ὄρη.

36. *Daniel-Diegese*, éd. BERGER, p. 43 s.

37. *Ibid.* 5 :5, p. 13 ; *Apocalypse du Ps.-Méthode* (versio graeca) chap. [13], 11, éd. AERTS, KORTEKAAS, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius*, cité *supra* n. 21, p. 174.

38. Voir aussi *Apocalypse du Pseudo-Chrysostome*, 36 : 22, éd. VASILIEV, *Anecdota*, cité *supra* n. 32, p. 33-38. En même temps que sa manifestation inattendue mais due à une décision divine, l' *Apocalypse d'André Salos* met en évidence son humble origine. L. RYDÉN, The Andreas Salos Apocalypse, Greek Text, Translation and Commentary, *DOP* 28, 1974, p. 202, 1. 22-23 : (ἀπὸ πενίας) qui fait partie de la légende de Basile Ier.

39. ID., *The Life of St. Andrew the Fool*, 2 vol., Stockholm 1995 (Studia Byzantina Upsaliensia 4).

40. R. MAISANO, *L'Apocalisse apocrifa di Leone di Costantinopoli*, Naples 1975.

41. Correspondant au manuscrit Andros, Hagia, 9, début du XVIe siècle contenant 27 opuscules de caractère hagiographique ou homilétique et surtout au manuscrit de base qui est le Venise B. Marc. gr. II.101, des XVe-XVIe siècles.

42. Correspondant à Athènes, B.N. 2187 (XVe siècle) avec plusieurs apocryphes dont celui attribué à Méthode de Patara et celui de Daniel, et à Cambridge, Trinity College, 0.8.33 suite du manuscrit 0.2.34 de la même bibliothèque.

43. H. G. BECK, *Kirche und Theologische Literatur im hyzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 132-133.

44. K. TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphae*, Leipzig 1866, p. 70-94.

45. Pour la place de Constantinople dans la littérature apocalyptique byzantine, voir A. KÜLZER, Konstantinopel in der apokalyptischen Literatur der Byzantiner, *JÖB* 50, 2000, p. 51-76.

46. La description d'Hénoch et Elie comme victimes de l'Antéchrist dans le temple de Jérusalem fut un essai pour présenter les deux personnages d'une façon orthodoxe. La composition de ce passage peut être située au XIIe siècle par rapport aux bogomiles qui croyaient que Hénoch et Élie étaient des émanations de Jahveh, le dieu du mal dans l'Ancien Testament. Mais le « martyre » d'Hénoch et Elie au temps de l'Antéchrist faisait partie de la tradition exégétique de Daniel et de l'Apocalypse de Jean. Il apparaît déjà dans l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode*, éd. AERTS, KORTEKAS, p. 194-196. À partir du commentaire de Jérôme un auteur chrétien d'Al-Andalus rédigea en latin, aux VIIIe-IXe siècles, un *Indiculus de Adventu Enoch et Eliae*, éd. J. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarahicorum*, Madrid 1973, t. 1, p. 126-133.

47. A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, Rome 1988 (Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Nuovi Studi Storici 3), p. 47 s., s'opposa à cette date proposée par Maisano. Selon Pertusi l'identification des personnages historiques n'est pas claire et le texte parle des « peuples blonds », et non d'une coopération dans la paix, selon l'habitude des textes du IXe siècle, mais de confrontation et de guerre, style propre aux textes postérieurs. Bien que dans la littérature apocalyptique l'identification des personnages soit toujours obscure et que certains textes du IXe siècle (comme le *Daniel Slave, 1*) parlent de guerre et non de coopération avec les ξανθὰ ἔθνη, le texte du *Ps. Léon* (p. 70-71, 1. 56-62) relatif aux peuples blonds repéré par Pertusi est en relation avec le problème des Azymes et peut être une interpolation postérieure.
48. THÉOPHANE, *Chronographia*, cité *supra* n. 32, p. 401, 19-20.
49. *Apocalypse Apocryphe de Léon de Constantinople*, éd. MALSANO, cité *supra* n. 40, p. 68.
50. Le texte et la traduction de cette chronique syriaque furent publiés dans la *Chronique de Denys de Tell-Mahré : Quatrième partie*, éd. I. B. CHABOT, Paris 1895. Un examen plus poussé de la question de l'auteur permit cependant d'établir que l'ouvrage fut composé vers 775 et ne pouvait, dès lors, être attribué à ce Denys qui vécut un siècle plus tard. W. WITAKOWSKY, Chronicles of Edessa, *Orientalia Suecana* 33-35, 1984-1986, p. 487-498, et J. STARR, Le mouvement messianique au début du VIIIe siècle, *RÉJ* 2, 1937, p. 81-92.
51. L'aqueduc de Valens détruit par les Avars au temps d'Héraclius mais aussi le transfert de population, de l'Arménie et de la Cilicie vers la Thrace.
52. Sur la férocité de Constantin, voir THÉOPHANE, *Chronographia*, p. 413, 1. 18-22.
53. *Apocalypse Apocryphe de Léon de Constantinople*, éd. MAISANO, 15, 412-415, p. 89.
54. P. SPECK, *Kaiser Konstantin VI.*, Munich 1978.
55. P. ALEXANDER, Les débuts des conquêtes arabes en Sicile et la tradition apocalyptique byzantino-slave, *Bollettino del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani* 12, 1973, p. 7-35 (= ID., *Religious and Political History and Thought* [cité *supra* n. 14], XIV). C'est dans ce contexte sicilien ou italien du Sud qu'on pourrait situer l'origine du *De Consummatione Mundi* du Pseudo-Hippolyte et non pas en Syrie-Palestine. Voir A. WHEALEY, *De Consummatione Mundi* of Pseudo-Hippolytus : another Byzantine apocalypse from the early islamic Period, *Byz.* 66, 1996, p. 461-464.
56. Littérature que, après les travaux de Marie-France Auzépy, nous pouvons appeler « littérature de propagande iconodoule ». Voir M.-Fr. AUZÉPY, Manifestations de la propagande en faveur de l'orthodoxie, dans *Byzantium in the Ninth Century : Dead or Alive ?*, éd. L. BRUBAKER, Aldershot 1998, p. 85-99.
57. Is., 15, 17.
58. Nous trouvons même des textes juifs avec une interprétation pro-byzantine. Au début de la dynastie macédonienne et dans un contexte de propagande favorable à Basile Ier contre la dynastie d'Amorion, se situe la composition d'une *Vision de Daniel* que découvrit Solomon Schechter dans la Genizah du Caire. Ce texte montre d'une part l'actualité d'une tradition littéraire comme l'apocalyptique et de l'autre le développement au sein de certaines communautés juives d'une interprétation de l'histoire favorable à Byzance. *Visio Danielis hébraïque*, éd. L. GINZBERG, *Ginze Shekhter*, t. 1, New York 1928, p. 313-323. Pour une traduction et un commentaire en anglais (avec corrections au texte), voir A. SHARF, A Source for Byzantine Jewry under the early Macedonians, *BNJ* 20, 1970, p. 302-318.

AUTEUR

PABLO UBIERNA

Conicet, Argentine